KANT ET ARISTOTE

DU MÊME AUTEUR:

KANT UND ARISTOTELES, édition allemande du présent ouvrage, chez Kösel, Kempten et Munich, 1911, in-8° de XVI-368 pp. Broché : 5 M., relié : 6 M.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? Leçon d'ouverture de la Faculté libre de Philosophie et Lettres de Saô Paulo en 1908. N° 6 de la collection *Science et Foi*. Bruxelles (Action Catholique) et Paris (Gabalda).

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE KANT. N° 25 de la même collection.

LA VÉRITÉ DANS L'ART. Bruges, chez Dehaene, in-8° de 60 pp.

A LEI DOS TRES ESTADOS DE A. COMTE, 1909, in-8° de 32 pp. Saô Paulo.

TRATADO DE LOGICA, 2ª ediçaô, 1912, in-8° de 240 pp. Chez Alves, à Saô Paulo et Rio-de-Janeiro.

Dans la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie :*

LA VÉRITÉ ET LE PROGRÈS DU SAVOIR (1911).

ENCORE LE NÉO-DOGMATISME (1912).

etc.

KANT et ARISTOTE

DEUXIÈME ÉDITION FRANÇAISE

DE

L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote

PAR

CHARLES SENTROUL

Agrégé à l'École Saint-Thomas de Louvain
Professeur à la Faculté libre de Philosophie et Lettres
de Saô Paulo (Brésil)

ALMA COLLEGE
199.4
LIBRARY
Se 59
Alma, California

Mémoire couronné par la " Kantgesellschaft „

1913

LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie
1, rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN, Éditeur
108, B[d] St-Germain, 108

22949

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/kantetaristote0000char

PRÉFACE.

Le présent livre, seconde édition française, revue et remaniée, de notre thèse d'agrégation à l'Ecole Saint-Thomas de Louvain [1]), est en même temps la dissertation envoyée au concours de la *Kantgesellschaft*, en 1906, sous le titre : *Kant's Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, comparaison entre les théories kantienne et aristotélicienne de la connaissance. Malgré son titre actuel [2]), plus concis et plus vaste, la présente publication n'a donc pour objet que de comparer deux épistémologies, et non deux philosophies complètes. Mais en ce qui concerne Kant, sa théorie de la connaissance n'est-elle pas le cervelet et l'épine dorsale de son système tout entier ?

Bénéficiaire de la vérité du dicton *audentes fortuna juvat*, il nous est agréable de faire, en retour, hommage à nos juges de la *Kantgesellschaft* [3]). Philosophes de marque, ils ne pouvaient donner un plus saillant exemple de loyauté qu'en couronnant un parallèle qui renversait, en faveur d'Aristote, une primauté que leurs opinions décernaient à Kant. S'ils ont voulu signaler en nous, non

1) *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote*, in-8° de XII-240 pp., 1905.

2) Nous l'avons choisi non seulement pour sa concision mais encore parce que le mémoire de M. le Dr Severin Aicher, qui fut couronné avec le nôtre et qui avait été rédigé en allemand, fut publié depuis sous le titre même de la question mise en concours.

3) C'étaient MM. Vaihinger, professeur à Halle, président de la *Kantgesellschaft ;* Riehl, professeur à Berlin ; et Heinze, professeur à Leipzig, mort depuis.

quelque tendance kantiste [1]), mais le souci d'une objectivité qui gouverne les préférences, l'honneur rendu à notre travail l'emporte en impartialité sur ce travail lui-même.

A côté des éloges qu'il veut bien nous donner, le rapport du jury formule des critiques. Nous n'aurions pu souscrire aux unes sans renoncer à nos convictions ; mais nous avons tenu compte des autres en préparant le texte du présent ouvrage [2]).

Ce texte, traduit sur manuscrit par M. l'abbé Ludwig Heinrichs, docteur en philosophie de l'Université grégorienne et directeur du *Privat Lehrinstitut* de Bad-Meinberg (Lippe), a déjà été publié en allemand sous le titre : *Kant und Aristoteles* (chez Kösel, Kempten et Munich, 1911, in-8° de XXVI-368 pages). L'édition actuelle ne se distingue de l'édition allemande que par quelques modifications, transpositions ou suppressions [3]). Elle contient aussi certains passages que nous avons déjà publiés en français sous forme d'articles ou de parties d'articles, mais que nous n'avons cru devoir ni supprimer ni démarquer.

1) Voir le rapport même du jury *(Kantstudien*, 1907 ; pp. 267 et 268) et les *Kantstudien*, 1908 ; pp. 51 et 52.

2) Il est juste de signaler quelles sont, dans le présent travail, comparé avec celui qui fut envoyé à la *Kantgesellschaft*, les parties neuves ou modifiées que le jury n'a donc pu d'aucune façon apprécier.

Voici la liste de ces parties :

Chapitre I : La majeure partie de l'article I (n^os^ 2-10) et l'article II sont le développement de ce qui n'était respectivement qu'un numéro.

Chapitre II : Il a été remanié.

Chapitre III : A l'article II, certains numéros ont été développés, notamment ceux qui concernent la première définition kantienne du vrai et la comparaison entre les deux *Critiques* de Kant.

Chapitre VI : Item, par exemple, les numéros qui traitent de kantisme et de métagéométrie, du primat de la raison pratique, de l'incohésion réelle du kantisme.

Chapitre VII : Il a été remanié d'après un plan déclaré *ibid.*, n° 1.

3) Nous n'avons pas maintenu le chapitre complémentaire sur la *Religion selon Kant* qu'il y avait lieu de publier en allemand, mais qui a déjà paru deux fois en français : dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (en 1910) et dans la collection *Science et Foi* (n° 25).

Quant au fond, ni la première édition, ni l'édition allemande, ni l'édition actuelle de notre étude comparative sur Kant et Aristote ne constituent une réfutation expresse et formelle du système kantien. Nous ne plaidons pas, nous exposons. Mais nous reconnaissons cependant — et personne ne s'y est mépris — que notre exposé est tendancieux, et que notre intention est bien, et a toujours été, de faire éclater la supériorité d'Aristote sur Kant. La comparaison établie amènera, espérons-le, les conclusions suivantes :

Le système épistémologique de Kant se dissipe et tombe en ruines par le dualisme qui s'oppose, pour les heurter, respectivement le phénomène et le noumène ; les mondes sensible et intelligible ; les connaissances spéculatives et les assertions d'ordre pratique ; bref, la science et la métaphysique. Enlevant à la pénétration de la science pour ajouter à la certitude de la métaphysique, Kant a ruiné l'une et désaxé l'autre et enfin les a fait choir ensemble par l'effet d'une commune inconsistance.

Or, parmi ses devanciers, il aurait pu trouver un maître. Aucun n'avait-il présenté, sous le nom de science, un ordre de connaissances à la fois positives et « métaphysiques » (comme on les appela plus tard), et qui pussent atteindre et étreindre, comme substratum et au delà du phénomène sensible, mieux que l'ombre d'un vain fantôme nouménal ? Le plus célèbre des anciens, Aristote, n'avait-il pas assez bien posé le problème critique — ne l'eût-il pas posé *comme* Kant — pour le bien résoudre et pour résoudre par surcroît, les problèmes scientifico-métaphysiques ? Oui, le système épistémologique d'Aristote est cohérent en lui-même ; et, de plus, il fournit une explication valable et solide de l'objectivité de la connaissance. Le savoir, selon Aristote, est donc tout à la fois un tableau esthétique et un portrait fidèle ; il est un, et il est vrai, il est donc bon, il est l'être connu. Voilà ce que nous

aurions voulu, et que nous aurons peut-être pu faire comprendre, par notre exposé.

Or, dans cet exposé, nous croyons n'avoir pas été aveuglé par nos préférences. Celles-ci dépendent certes de l'enseignement reçu jadis à l'Ecole Saint-Thomas, notamment d'un maître éminent, le Cardinal Mercier. Mais si la science des professeurs de cette Ecole nous faisait partager leur respect du « Philosophe », leur loyauté et leurs égards pour la liberté de leurs élèves se sont toujours défendu d'imposer son culte.

Nous devons un hommage spécial à notre ami, M. le Dr Pelzer, attaché à la Bibliothèque Vaticane, philosophe aussi modeste qu'érudit, et qui, bien des fois, a fait profiter de ses judicieuses et nombreuses connaissances historiques et bibliographiques la composition du présent travail. Nous y associons de tout cœur M. le Dr Heinrichs, qui nous a donné la preuve la plus précieuse de sympathie intellectuelle en s'offrant spontanément à traduire notre étude, et en la traduisant avec un succès d'exactitude qui, malgré le proverbe, a fait du « *traduttore* » non un « *traditore* », mais un dévoué collaborateur.

Peut-être devrions-nous terminer cette *Préface* en indiquant la marche que nous avons suivie, et en fournissant un fil directeur à la lecture de l'ouvrage. Vu la complexité du sujet, nous croyons préférable de consacrer tout le premier chapitre à un raccourci synthétique des deux épistémologies mises en regard. L'indication du plan suivi se trouvera alors naturellement amenée.

C. Sentroul.

Saô Paulo (Brésil), 4 novembre 1912.

CHAPITRE I.

Aperçu général des doctrines kantienne et aristotélicienne de la connaissance.

ARTICLE I.

KANT.

---

1. L'origine historique du kantisme.

Rien de plus commode, sans doute, que de faire tenir en un seul nom la description d'une philosophie tout entière, n'était qu'il n'y a peut-être rien de plus difficile. Pour la philosophie de Kant c'est impossible. Celle-ci est avant tout une certaine théorie du savoir, complétée ensuite par des conclusions qui s'appliquent à la morale, à la politique, à la religion, à l'esthétique, etc. Ce système très compréhensif, très extensible et en même temps très varié malgré son obstination à faire prévaloir quelques principes fondamentaux, nous ne pouvons mieux l'appeler que « kantisme », par une espèce de tautologie. On a voulu l'appeler sommairement *subjectivisme*, *agnosticisme*, *idéalisme*, *relativisme*, etc. Vraies, ces dénominations sont aussi trompeusement incomplètes. Aussi ne sont-elles utiles qu'à ceux qui y retrouvent, présentées sous un aspect spécial et restreint, des théories qu'ils ont préalablement comprises. Envisagée dans son ensemble, la philosophie de Kant ne comporte pas de nom unique qui en déclare le contenu intrinsèque. Est-elle le *subjectivisme*, si elle est, par ailleurs, un certain dogmatisme ? Peut-on l'appeler simplement *relativisme* si, notamment en Morale, — partie intégrante de cette philosophie, — elle

admet un absolu, l'impératif catégorique ? Et est-elle complètement agnostique ou professe-t-elle un idéalisme radical ? Non ! Bref, c'est le « kantisme ». Purement extrinsèque, cette étiquette au moins ne créera pas de préjugé quant au contenu qu'elle désigne, et nous obligera à l'examiner de près. Surtout, par son imprécision même, elle nous avertira d'une complexité d'éléments qui défie toute réduction à quelque autre commun dénominateur.

Et plût à Dieu qu'il n'y eût, dans le kantisme, que de la complexité entre éléments multiples, mais précis au moins et conciliables ! Il y a plus. Cette complexité dépend, trop souvent, de confusions et de contradictions. C'est un des commentateurs de la *Kritik der reinen Vernunft*, et un de ses admirateurs, qui l'a appelée « le livre le plus génial, mais aussi le plus contradictoire de tous ceux que relève l'histoire de la philosophie » [1] !

Pourrons-nous, en ce cas, dégager du kantisme ce qui en constitue le nœud emmêlé à plaisir : une conception de ce qu'est la connaissance ? Surtout s'il nous la faut confronter avec une conception notablement différente, celle d'Aristote, pourrons-nous la rapporter clairement et fidèlement ? Tout au moins nous préparerons-nous à la démêler, en reconstituant sommairement son histoire, en découvrant ses antécédents logiques, en rapportant sa formule résumée et en caractérisant ses conclusions générales.

Supposons donc le système propre à Kant constitué définitivement ou du moins dans ses lignes essentielles, en l'année 1790 par exemple. Ce système, tel qu'il est alors, garde-t-il des traces des philosophies antérieures ? Oui, évidemment. Le fait est d'ailleurs certain *a priori*. Tout homme, quel qu'il soit, tant qu'il ait de génie et même d'originalité, hérite, bon gré mal gré, de ses antécédents historiques. Plus spécialement il subit l'ambiance du moment intellectuel où il paraît. Il en est tributaire à coup sûr pour les questions qu'il se pose, mais encore, dans une mesure variable, pour les réponses qu'il y donne. Kant n'a pas échappé à cette loi, il ne pouvait pas le faire.

De fait, le problème critique ne doit-il pas son origine, à l'époque moderne, tout à la fois à Descartes qui l'a posé, et à Leibniz ou à Wolff dont le dogmatisme outré a rendu nécessaire une certaine réaction ? Et si nous en venons à la réponse

1) Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, tome II, *Vorwort*, p. VI.

kantienne de ce problème critique, n'emprunte-t-elle pas aussi quelques éléments aux devanciers? C'est, par exemple, à Descartes encore qu'il faut remonter pour trouver la conception de la connaissance comme d'un pont jeté entre deux termes forcément incompénétrables : le sujet pensant, d'une part, la réalité extérieure, d'autre part. C'est aussi dans le fameux principe cartésien *(je pense, donc je suis)*, dont aurait dû naître graduellement toute connaissance certaine, que le subjectivisme a trouvé sa première formule. Sans doute, Kant a innové et perfectionné ; il s'est bien gardé des aphorismes trop simplistes de Descartes. Celui-ci n'en est pas moins, malgré ses lacunes, un ancêtre du kantisme. — Kant tient aussi de Leibniz, et rappelle la théorie du pouvoir représentatif des monades, selon laquelle nous nous formons, *d'une façon tout interne*, l'image du monde extérieur. Il rappelle surtout Leibniz par l'importance qu'il donne au principe de raison suffisante. — En même temps, il a des intelligences dans un camp tout à fait opposé, car il doit beaucoup aux sensualistes anglais, surtout à Hume.

En outre, il se rattache aux lointaines origines de la pensée philosophique : à Parménide l'Eliate [1]), à Protagoras le sophiste, à Socrate le critique psychologue et moraliste.

A remonter moins haut, nous trouvons Platon ; or le platonisme a manifestement déteint sur les théories conceptualistes de Kant, et sur sa conception des rapports entre les noumènes et les phénomènes.

Kant se rencontre aussi avec Aristote (dont les théories s'étaient toujours plus ou moins perpétuées jusqu'aux temps de Leibniz), surtout sur le principe de la collaboration des sens et de l'intelligence à l'effet de produire un acte cognitif.

Enfin, il fraternise avec les stoïciens, et se ressent vivement des préoccupations morales qui faisaient l'atmosphère spéciale du XVIII^e siècle, au point d'être le correspondant germanique de Rousseau.

Bref, si Aristote est « le philosophe », Kant semble bien être le résumé de toute la philosophie historique et le confluent de tous ses courants, des bons et des mauvais.

1) Cfr. GEYSER, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster, 1909 : « Diese Philosophie [von Parmenides] schuf keine Verbindung, sondern einen klaffenden Riss zwischen Denken und Vorstellen, zwischen Noumenon und Phänomenon » (p. 78).

Ce rapide aperçu des réminiscences philosophiques du kantisme se rapporte au système kantien supposé constitué. Or cela même n'a pas été opéré d'un coup. Ce système n'est pas né de toutes pièces, un beau jour, dans le cerveau de son auteur, mais il s'y est graduellement formé par mutations successives. Le kantisme dépend donc des philosophes antérieurs, non seulement organiquement : dans sa constitution, mais encore historiquement : dans sa progressive et lente éclosion.

Avant de s'adonner spécialement à la philosophie, Kant avait cultivé les sciences. Ses ouvrages de la période antécritique forment une liste fort longue [1]). Outre certains problèmes philosophiques, ils ont pour objet des questions de physique, de géologie, d'astronomie, de géographie, de physiologie, d'ethnographie et de mathématiques. La période critique elle-même fut précédée d'une longue incubation. Dans les nombreux travaux qui s'échelonnent entre l'année 1755 (date de l'ouvrage *Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio)* et l'année 1781 (pendant laquelle parut en première édition la *Kritik der reinen Vernunft)*, on peut suivre la marche lentement progressive de la pensée kantienne. Kant est encore leibnizien dans le premier ouvrage cité : *Principiorum primorum... dilucidatio.* Il est plutôt empiriste dans *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762). Mais dès cette même année 1762 *(Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, ouvrage paru en 1764), Kant applique aux mathématiques sa théorie plus tard explicite des principes synthétiques *a priori.* La *Disputatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) est déjà l'ébauche de sa *Kritik der reinen Vernunft* [2]). Or, si dans ce dernier ouvrage il a réagi contre le dogmatisme de Wolff, que dédaigneusement il nommait un songe [3]), d'autre part, cependant, il commença par s'en bercer et, de son propre aveu, eut besoin de la poussée de Hume pour secouer « le sommeil dogmatique » [4]). Ce fut l'éveil du criticisme.

1) On la trouve dans les ouvrages généraux consacrés à Kant. L'académie de Berlin publie l'édition des œuvres complètes de Kant (y compris ses lettres) en quelque vingt-cinq gros volumes in-8°.

2) Cfr. Ruyssen, *Kant*, chap. II.

3) Kant, *Prolegomena, Probe eines Urtheils...*, en appendice.

4) Id., *ibid.*, Einleitung.

2. Les antécédents logiques du criticisme kantien, en général.

Il est plus vrai d'un criticisme que de toute autre partie de la philosophie, qu'avant d'être une thèse il fut une question, puisqu'il est né d'un doute. Il présuppose donc d'autres thèses, celles qui fournissant à la question ses données propres, forgent son énoncé.

Le criticisme kantien est introduit par la question bien connue : Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles [1]) ? A la résoudre, pense Kant, on explique tout le processus de la connaissance, l'on trace ses cadres tout entiers. Or, quels en sont les « *praesupposita* », à savoir ces thèses préliminaires par lesquelles Kant se justifie d'avoir condensé le problème épistémologique sous telle forme plutôt que sous telle autre ? Notons — et il faudrait en dire autant des *praesupposita* de n'importe quelle question — que les *praesupposita* de la question kantienne, autant que les thèses qui la résolvent, appartiennent au kantisme. Ils y appartiennent davantage, car ils *prédéterminent* la réponse éventuelle : ils la font bénéficier, fût-elle même peu plausible en elle-même, de leur propre force — à moins qu'ils ne la fassent pâtir de leur propre faiblesse. De là leur importance.

Mais leur importance tient en outre à des raisons qui sont propres aux *praesupposita* du kantisme, notamment à leur nombre et à leur complexité, comme à la grande part de vérité qui y est contenue. Elle tient surtout à l'objet spécial de la question qu'ils introduisent. En effet, la théorie kantienne ne doit proprement expliquer que le *comment* d'une possibilité (celle des jugements synthétiques *a priori).* Et chez Kant la possibilité de ces jugements n'est pas, comme il se fait d'ordinaire, préalable à celle qui concerne leur réalité effective, elle est subséquente : Kant se demande *comment* ces jugements sont possibles, parce qu'il est déjà sûr qu'il y en a. Mais si leur réalité est un fait acquis et si, en même temps, le *comment* de leur possibilité est encore en question, ce ne peut être qu'à cette condition : leur réalité n'a pas été démontrée *en elle-même* mais seulement au nom d'arguments qui en établissent *a priori* la nécessité. Il en est bien ainsi chez Kant. L'existence de certains jugements spéciaux, leur caractère

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, p. 19 et *passim*.

propre : celui d'être synthétiques *a priori*, leur prépondérance exclusive dans la vie intellectuelle, voilà pour Kant autant de thèses *déjà démontrées* après quelques pages d'introduction à la *Kritik*, — thèses démontrées par *d'autres* arguments que ceux qui établiront comment sont possibles ces jugements, — thèses *indépendantes* enfin de celles qui résolvent la question posée ultérieurement au sujet de ce *comment*. Or, se demandant proprement comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori*, Kant insiste de façon tacite sur les considérations préalables qui ont déjà décidément établi, à ses yeux, et l'existence et les caractères et la prépondérance de ces jugements. D'autre part, le peu de développement qu'il donne à ces préambules favorise le préjugé qu'ils sont incontestables. A nous donc, qui étudions Kant, d'y porter une attention spéciale.

La raison que nous venons de faire valoir est tirée avant tout des sous-entendus du mot *comment*. D'autre part, le mot *possible* a bien sa nuance. Car si Kant est déjà sûr de la réalité des jugements synthétiques *a priori*, il est, apparemment, amené aussi bien à se demander du coup comment ils se produisent *de fait* qu'à se restreindre au comment de leur *possibilité*. On me dira qu'au fond Kant ne s'y restreint pas ; et qu'il cherche bien une démonstration apodictique, non une hypothèse plausible : le mot *possible* ne serait ainsi qu'une formule de modestie. Soit ! Mais c'est aussi une formule de prudence : les thèses du criticisme kantien paraîtront d'autant plus acceptables qu'elles affirment moins ; elles seront d'autant plus fortes qu'elles sont plus ténues et plus souples : pliant sans se rompre.

De fait, appelons « kantisme fondamental » tout ce qui constitue l'en deçà de la question kantienne, contenu dans l'Introduction de la *Critique*, et « kantisme positif » le corps même de l'ouvrage ou l'au delà de cette même question. Eh bien ! l'échec des théories qui constituent le kantisme positif n'entraîne pas *ipso facto* l'échec de toutes les théories du kantisme fondamental. Le kantisme fondamental profite ainsi de toutes les vérités contenues dans le kantisme positif, mais ne pâtit pas des erreurs qui y seraient émises ; il est associé à ses succès mais non à ses revers. Car si Kant réussit à bien répondre à la question : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori ?* s'il parvient à bien expliquer le mécanisme de nos opérations cognitives, tellement que ni la logique ni le témoignage de la conscience ne se trouvent heurtés, — il aura renforcé d'autant la certitude que

nous avions de ce principe dont il partait, à savoir : la partie consistante de notre acquis intellectuel est faite de jugements synthétiques *a priori*. Mais si, au contraire, il ne réussit pas dans sa tentative d'explication, s'il se contredit, ou s'il contredit le témoignage de la conscience, bref, s'il manque d'une façon quelconque sa réponse, — il en résultera simplement qu'il y a maldonne et qu'il doit refaire sur nouveaux frais l'essai du démontage de nos facultés. Mais il n'en résultera pas qu'il ait fait erreur dans le principe dont il partait. La seule réponse à la question kantienne qui pourrait ébranler les thèses présupposées à cette question même, consisterait dans la *preuve* de l'impossibilité des jugements synthétiques *a priori*.

Cette insolidarité des deux parties du kantisme, en même temps qu'elle donne au kantisme positif une grande plasticité, donne à ses adhérents une grande liberté d'allure. Elle tient lieu ainsi de ferment de progrès pour le kantisme. Ne nous étonnons pas de voir les kantistes en prendre à l'aise avec la pensée du chef d'école, relever les erreurs du kantisme positif et signaler ses incohérences, ses contradictions, ses obscurités. Car rien ne les empêche logiquement de rester fidèles à l'esprit du kantisme et de maintenir ses principes, ceux que contient le kantisme fondamental. Le kantisme se prête ainsi mieux que tout autre système à être déformé sans être renié. Il y a du jeu dans les assemblages, malgré la rigidité du style et l'assurance des affirmations.

Quiconque étudie le kantisme, doit donc s'appliquer au kantisme fondamental, aux *praesupposita* de la question kantienne, au moins autant qu'à la réponse même de cette question, c'est-à-dire au kantisme positif ; malgré leur caractère extra-liminaire et leur brièveté relative, les considérations émises dans l'Introduction de la *Critique de la raison pure* sont au moins aussi importantes que celles mêmes du corps de l'ouvrage.

Il est vrai cependant que parmi les *praesupposita* de la question kantienne, il faut ranger aussi ces idées latentes que Kant n'a point expressément formulées dans l'Introduction de la *Critique* ni ailleurs. (A cela rien d'étrange : le plus solide de nos pensées est fait bien souvent de nos arrière-pensées, surtout en philosophie.) Il faut ranger aussi parmi eux quelques-unes des thèses que Kant a exprimées au cours même de son ouvrage. En effet, un auteur qui rédige un livre possède « habituellement » le livre tout fait dans sa tête. L'ordre de rédaction constitue un ordre spécial suivi en vue d'un but pédagogique, mais n'est pas néces-

sairement identique à l'ordre historique de l'acquisition des idées. Il se fait ainsi, non pas toujours par habileté hypocrite, mais par suite d'une erreur, ou intentionnellement pour des raisons de méthode, qu'un auteur formule sa question de façon à bien exposer la conclusion qu'il veut faire admettre et qu'il tient déjà pour certaine par devers lui. Toutefois il n'est pas permis d'admettre parmi les *praesupposita* d'une question tous les éléments de la réponse. Il faut se borner à ces thèses qui ont évidemment une antériorité logique ou psychologique. L'antériorité logique d'une proposition est établie d'après le caractère générique de la notion dont elle s'occupe. Quant à l'antériorité psychologique, on ne peut la reconnaître que par le travail parfois délicat qui consiste à reconstituer la mentalité même de l'auteur étudié, en procédant le plus souvent par sommation d'indices.

Au fait, quels sont les préambules ou *praesupposita* de la question kantienne ? Nous en compterons six.

3. Premier praesuppositum : Les "sciences„ sont valables, mais l'ancienne métaphysique ne l'est pas.

Comme premier *praesuppositum* nous devons mentionner les données mêmes du problème épistémologique, la matière originelle et fondamentale de pareil problème, notamment tout l'ensemble des connaissances humaines considérées en gros comme un vaste fait historique. Cette donnée comporte à la fois ce que les hommes ont acquis de savoir dans l'ordre des connaissances spontanées et dans celui des connaissances réflexes, dans l'ordre des connaissances vulgaires et dans celui des connaissances méthodiquement acquises. Cette donnée est donc une matière brute qui embrasse la certitude de tout ordre, de tout domaine, de tout degré et de toute valeur. Ce n'est que pour mémoire que nous mentionnons ce premier *praesuppositum*. Il est trop clair en effet que Kant pouvait l'établir et que même il le devait, tout problème supposant une donnée, le problème critique comme tout autre.

Mais il est un *praesuppositum* qui, dans la pensée de Kant, fait corps avec le premier. C'est le verdict que Kant prononce *a priori* sur la valeur du fait à raison seule de l'universalité du fait. Kant non seulement se dit : je constate que l'humanité possède des

certitudes, mais il ajoute : et ces certitudes sont généralement légitimes. Nous voulons bien le croire, mais l'affirmer est aller un peu vite en besogne. Et si à la rigueur ce reproche peut être éludé, le suivant ne peut l'être : Kant n'a pas le droit d'établir au seuil même de sa *Critique* un départ entre sciences validement certaines et sciences qui ne le sont pas encore. Or c'est ce qu'il fait. Non seulement il tient les sciences pour validement certaines en général, mais il détermine la ligne de partage exacte entre les courants de pensée dont les uns aboutissent à la certitude aprés avoir fertilisé les domaines qu'ils traversent ; et dont les autres se perdent dans des marais pour n'en faire jaillir dans la nuit que de décevants et tremblants feux follets. D'un côté il met les sciences qui sont des certitudes valides, et d'un autre côté la métaphysique — l'ancienne métaphysique — qui n'est qu'illusoire fantasmagorie. Ce double arrêt, tel est bien le premier *praesuppositum* de la question kantienne.

Au fond, sur quoi se base Kant ? Inconsciemment sans doute sur toute la théorie qu'il portait en sa tête, pour la transporter ensuite dans le corps de son livre. Mais au moment où il est formulé, cet arrêt ne se réclame, et ne peut se réclamer, que du succès effectif des sciences et de l'insuccès de la métaphysique. Kant en conclut que les unes sont basées sur un principe de vie et l'autre sur un principe de mort. La conclusion est un peu hâtée et par là même arbitraire.

Allons plus loin. A supposer même que cette raison, le succès effectif, soit au moins valable pour fonder une double présomption provisoire, l'une en faveur de tel domaine du savoir, l'autre en défaveur de tel autre, encore faut-il remarquer que cette présomption se prononce contre ce domaine que Kant veut légitimer et en faveur de celui qu'il veut condamner. Les sciences naturelles, en effet, n'ont-elles pas, depuis l'antiquité, varié autant et davantage que la métaphysique ? Les théories physiques, à partir de celle des anciens, concernant les quatre éléments, n'ont-elles pas varié bien plus que les théories du principe de causalité ? Kant ne semble pas s'en être aperçu. Il a été fasciné par les progrès scientifiques du XVIII^e^ siècle et en même temps par la défaveur qui accablait à la même époque les théories purement formalistes d'une métaphysique wolfienne, énervée par d'audacieuses affirmations autant que par d'inconsistantes subtilités. Il a été influencé aussi peut-être, à son insu, par le divorce que Wolff avait établi entre les « sciences » et la philosophie, et par une méprise sur le vrai sens du mot *méta-*

physique [1]). Kant toutefois doit s'être aperçu vaguement que la physique ne donnait pas à son arrêt une plate-forme de tout repos. Il a préféré s'établir sur le terrain plus ferme des mathématiques, sauf à y adjoindre, d'un mot en passant, le terrain voisin des sciences naturelles. Car quand il veut chercher un exemple de sciences absolument certaines, il choisit les mathématiques, « lesquelles possèdent de longue date la certitude, ce qui, ajoute-t-il, nous donne ainsi bon espoir pour d'autres, encore qu'elles puissent, celles-ci, être en même temps d'une tout autre nature » [2]).

La métaphysique seule, l'ancienne, est d'une nature tellement différente, et elle a subi tant de vicissitudes, qu'elle ne bénéficie pas du rayonnement de la certitude propre aux mathématiques ni aux sciences naturelles. Tandis que celles-ci sont à peine suspectes, — et encore! — la métaphysique l'est franchement, au point même d'être condamnée. En effet, après avoir annoncé qu'il se demandera successivement: comment la mathématique pure est-elle possible? comment la physique pure est-elle possible? — Kant nous dit: « Puisque ces sciences sont données, il convient de se demander comment elles sont possibles ; qu'elles doivent être possibles, c'est démontré par leur réalité. Quant à la métaphysique, elle a fait peu de progrès jusqu'ici et l'on ne peut dire d'aucun des systèmes exposés jusqu'à nous qu'il ait atteint son but essentiel, de sorte que chacun a le droit de douter avec raison de sa possibilité » [3]).

De tout ce qui précède nous pouvons conclure à un triple reproche contre Kant à propos de son premier *praesuppositum*.

1) Kant commet une méprise semblable à celle que Comte commettra plus tard : il entend par métaphysique non pas l'ontologie, ce qui est la métaphysique proprement dite, la *scientia* ou *philosophia prima* d'Aristote, mais la partie philosophique des sciences positives, c'est-à-dire l'application des axiomes de l'ontologie aux résultats acquis par les sciences, et spécialement les thèses qui concernent l'invisible.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Einleitung, III. Et ailleurs : « Les propositions mathématiques sont à la fois synthétiques et douées de valeur apodictique » *(Prolegomena*, §§ 7 et 12). « La géométrie représente le type de la certitude » *(ibid.*, § 35). « Les sciences naturelles sont toutefois, elles aussi, douées de certitude » *(ibid., passim)*. « Pour ce qui est de la Physique pure, on pourrait encore mettre en doute ce dernier point [qu'elles sont possibles, puisqu'elles sont réellement constituées et validement, comme les Mathématiques]. Cependant, on n'a qu'à jeter un regard sur les différentes propositions qui se présentent au début de la physique proprement dite (empirique) pour se convaincre qu'elles constituent déjà une physique pure ou rationnelle » (Id., *Kritik der r. V.*, Einleitung, VI, en note).

3) Kant, *ibid.*, VI.

Et dans les *Prolegomena*, il déclare expressément : « Mathématique pure et Physique pure n'ont pas besoin, à l'appui de leurs propres sûreté et certitude, de l'explication

D'abord il a postulé la légitimité foncière des certitudes effectives ; ensuite il a, pour une raison purement extrinsèque et par là même arbitraire, — le succès effectif — fait le partage entre certitudes valables et certitudes caduques ; enfin il n'a pas même dans ce partage été fidèle au principe qui le guidait. Kant eût évité tous ces reproches si, au début de son œuvre critique, il eût adopté un doute méthodique indéfiniment progressif ; il a préféré inaugurer son criticisme par des arrêts dogmatiques.

De ces considérations se dégage encore une conclusion d'un autre ordre à l'usage des interprètes du kantisme ; elle n'est peut-être pas inutile à signaler. C'est que, dans la pensée de Kant, « synthétique *a priori* » n'est pas plus synonyme de « incertain » [1]) que de « certain » [2]). Ces vocables sont *par eux-mêmes* indépendants, ceci toujours dans la pensée de Kant. D'aucuns en ont conclu que la *Critique de la raison pure* n'était pas proprement ni du moins pas intentionnellement une œuvre de critériologie, mais une œuvre d'idéologie à portée critériologique. D'aucuns même y ont vu une œuvre métaphysique [3]). N'insistons pas sur ces opinions qui d'ailleurs contiennent beaucoup de vrai.

que nous avons mise sur pied à leur sujet... Ces deux sciences donc n'exigent pas pour elles-mêmes les recherches que nous avons faites, mais seulement en vue de la détermination de la Métaphysique » (§ 40).

Comparons cette affirmation avec celles qu'on trouve au début des *Prolegomena* (§ 5). Kant y pose comme thème général de ses recherches critiques, la question suivante : « COMMENT la connaissance est-elle possible pour la raison pure ? » Supposant admise la division tripartite des sciences en Mathématique, Physique et Métaphysique, il subdivise ensuite la question susdite en quatre questions subsidiaires :

1° Comment la mathématique pure est-elle possible ?

2° Comment la physique pure est-elle possible ?

3° Comment la métaphysique *en général* est-elle possible ?

4° Comment la métaphysique est-elle possible *comme science ?*

On le voit, la mathématique et la physique (qui constituent, à elles deux, *la science* au sens propre du mot) ne donnent lieu qu'à une seule question chacune, tandis que la métaphysique en soulève deux. Pourquoi cela ? Parce que, à l'inverse de la science, elle n'est pas jusqu'à présent incontestablement établie ; mais rien n'empêche qu'elle puisse jamais l'être.

1) Voir à la fois *Prolegomena*, § 2, c. 2 et § 35, ou *Kritik der r. V.*, Einleitung, III, et *ibid.*, V.

2) Puisque Kant admet la possibilité de l'erreur en dehors des jugements analytiques. Voir *Logik*, Einleitung, VII, et *Kritik der r. V.*, p. 351.

3) Cfr., par exemple, DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 306 en note, et F. MEDICUS, *Kantstudien*, Band III, p. 262.

4. Deuxième praesuppositum : Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.

A la suite de ces *praesupposita* qui donnent du corps à ce qui n'est chez Kant qu'une attitude intellectuelle, une appréciation de la valeur des connaissances qu'il va soumettre à l'analyse, relevons ceux qui serviront à Kant de principes directeurs pour cette analyse même.

Le premier et peut-être le plus important de tous au point de vue de l'intelligence du kantisme, c'est le principe même que Kant inscrit au frontispice de chacune des éditions de la *Critique de la raison pure*. Il revient à l'adage bien connu : *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* « L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient en élaborant la matière brute des sensations ». Tel est le début de la première édition. La seconde débute de même, mais amplifie encore la pensée : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle afin qu'elle compare, lie, ou sépare ces représentations et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles, pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ? Ainsi, chronologiquement, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent ».

Il est piquant de remarquer que le principe fondamental de l'idéologie kantienne est exactement le même que celui de l'idéologie aristotélicienne. Isolée de tout ce qui la suit, la phrase que nous venons de transcrire pourrait être signée [1]) par un péripatéticien et mise également par lui en tête d'un traité de la connaissance. Il n'est pas étrange peut-être que Kant ait reconnu cette vérité de sens commun : que l'exercice de l'intelligence est conditionné par celui de la sensation, car le seul témoignage de la conscience suffit à en convaincre tout homme de bonne foi. Mais il est plus remarquable que Kant ait vu l'importance prépondérante de ce principe. Au fond, tout le criticisme de Kant s'en

1) A une équivoque près, que nous signalerons plus loin.

inspire aussi bien dans la partie idéologique, celle qui expose le mécanisme de la connaissance, que dans la partie critériologique, celle qui en délimite le juste domaine. C'est à ce dernier point de vue que Kant écrit plus loin, non sans élégance : « Lorsque, dans son libre vol, la colombe légère fend l'air dont elle sent la résistance, elle pourrait s'imaginer réussir bien mieux encore dans le vide ; et c'est ainsi que Platon quitta le monde sensible, parce qu'il oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et se risqua au delà, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que ses efforts ne lui faisaient point gagner de chemin, car il n'eut point, pour ainsi dire, d'endroit où se poser et de support sur lequel il pût se fixer et appliquer ses forces pour mouvoir son entendement » [1]).

Tout ce que Kant pourra dans la suite dire de vrai ou de faux, sera vrai ou faux en fonction de son principe fondamental (celui de la coopération des sens et de l'intelligence), selon qu'il le fécondera ultérieurement par des observations ou des thèses qui seront elles-mêmes justes ou fausses. Kant ne se départira pas de cette idée : il y a unité organique entre toutes les opérations cognitives et les diverses facultés dont chaque opération relève immédiatement. On pourra lui reprocher à la fois de sensibiliser l'intelligence par les concessions avant la lettre que fait au positivisme son phénoménalisme agnostique. Mais on lui pourra reprocher avec autant de raison de spiritualiser la sensation, en ce qu'il néglige d'en délimiter le domaine pour ne considérer qu'une collaboration avec l'intelligence, qui aboutit parfois à une compénétration. Par exemple, il attribue comme forme *a priori* à la sensation sous le nom d' « intuition pure » les notions de temps et d'espace auxquelles il reconnaît une vraie universalité et auxquelles il recourra plus tard, dans sa doctrine du schématisme, pour expliquer la fusion, dans un acte de reconnaissance unique, de l'élément qui tient aux sens avec celui qui tient à l'intelligence. Un autre exemple se trouve dans le relevé des « principes » qui ne sont pas autre chose, dit Kant, que les règles de l'emploi objectif des catégories [2]). Or les catégories sont bien des fonctions de l'*intelligence*. Cependant parmi ces principes, tous (sauf ceux du dernier groupe : les postulats de la pensée empirique), c'est-à-dire l'axiome de l'intuition, les anti-

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, III.
2) ID., *ibid.*, p. 200.

cipations de la perception et les analogies de l'expérience, règlent plutôt la compénétration de la donnée sensible d'une connaissance avec sa donnée intellectuelle que l'usage des seules catégories de l'entendement. Le premier même de ces principes, l'axiome de l'intuition, ainsi formulé : *Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*, ne concerne que la sensation. Kant cependant le met en rapport avec son premier groupe de *concepts*, celui des concepts de la quantité. Toujours, on le voit, réapparaît, avec le principe vrai de la collaboration des sens et de l'intelligence, l'idée fausse plus ou moins nettement avouée de leur confusion et de leur compénétration.

Cela n'apparaîtra bien que plus tard ; mais cependant dès les premières pages de la *Critique* et même dès cette première phrase que nous leur avons empruntée, cela se signale par une équivoque dans le mot principal, le mot *Erfahrung*. « Erfahrung » dans le texte cité exprime à la fois l'élément initial de la connaissance et l'élément total ! Il exprime à la fois la partie et le tout, le principe et le résultat, le moteur et le but. Car que dit Kant ? Que toute connaissance commence par l'expérience *(mit der Erfahrung)*. Et plus loin, mais toujours dans cette même première phrase, il décrit les opérations de notre faculté intellectuelle *(unsere Verstandesfähigkeit)* : elles consistent à comparer les représentations sensibles, à les associer ou à les séparer, bref, à manipuler la matière brute des impressions sensibles jusqu'à en faire une connaissance des objets. Or cela aussi s'appelle *Erfahrung* : « *die Erfahrung heisst* » !

Avions-nous raison de parler d'équivoque à propos de ce mot *Erfahrung*, qui signifie dans une même phrase la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle d'expérience ?

Corollaire. — Aussi pouvons-nous, au *praesuppositum* que nous venons de dégager de la parole expresse de Kant, en ajouter un autre qui est latent sans en être moins encastré dans la pensée kantienne : Il n'y a de connaissance que dans les jugements complets [1]).

Pour qui veut lire entre les lignes, la toute première phrase du livre de Kant contient en germe une grande partie de ce qu'il dira de vrai et de faux quant à la collaboration des sens et de l'intelligence.

1) Il en résulte *a fortiori* qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement. — Nous reviendrons plus loin sur ce point (chap. III).

5. Troisième praesuppositum : L'intelligence ajoute à la sensation, et confère à la connaissance l'universalité et la nécessité.

Qui parle de collaboration des sens et de l'intelligence, parle du même coup d'une opération *propre* à l'intelligence. Et c'est là, quoiqu'il soit connexe avec le premier, un nouveau *praesuppositum* de la question kantienne. Ainsi Kant nous dit : « Mais si toute notre connaissance débute *par* l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute *de* l'expérience ». A la rigueur, ceci ne nous apprend rien de neuf après ce qui précède. Mais il importe de remarquer le fond de la pensée de Kant. A tout prendre, Kant considère l'élément intellectuel de la connaissance comme une ajoute *(Zusatz)* : « Il se pourrait bien que même notre connaissance expérimentale fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, *addition* que nous ne distinguons pas de la matière première, jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer ». L'intelligence a donc en propre d'*ajouter* à la connaissance sensible. En ce simple mot tient tout le subjectivisme, non point peut-être celui que Kant a voulu, mais celui auquel il a forcément abouti.

Pour Aristote, l'opération de l'intelligence sur les données sensibles consistait dans l'abstraction, c'est-à-dire non dans une addition mais plutôt dans une espèce de soustraction. Kant toutefois aurait raison de nous objecter : Non, la connaissance intellectuelle n'est pas une connaissance sensible diminuée ; l'intelligence donc n'opère pas seulement par soustraction. Mais il ne pourrait poursuivre en disant : Connaissant pour son compte, d'une façon spéciale, elle connaît autrement, ce qui ne peut se faire que si elle connaît autre chose, donc si elle ajoute un élément nouveau. Et cet élément, elle ne peut que le tirer d'elle-même. Il est donc *a priori*. — Quoi qu'à présent il en soit de la justesse de la pensée de Kant, le fait de sa pensée n'est pas douteux : pour lui l'intelligence *ajoute* à la sensation quelque chose qu'elle tire d'elle-même, la connaissance intellectuelle porte plus loin que la sensation parce qu'elle met dans son objet plus que la sensation directe ne lui apprend.

Or si nous mettons cette pensée de Kant en rapport avec une autre déjà signalée, qu'il n'y a de connaissance effective que dans les jugements complets, nous pouvons en tirer cette conclusion : si la théorie de Kant doit aboutir au subjectivisme à raison de la spontanéité propre à l'intelligence en tant qu'elle se distingue de la sensation, ce subjectivisme devra nécessairement déborder aussi sur la connaissance sensible. Celle-ci se trouvera donc toujours associée à la bonne ou mauvaise fortune de la connaissance intellectuelle, qu'elle n'excite que pour y être englobée, — à peu près comme les souris qui déclenchent elles-mêmes le mécanisme du piège qui les retiendra prisonnières.

Or, quel est proprement l'effet de cette « ajoute » de l'intelligence aux éléments sensibles ? C'est de donner à la connaissance un caractère universel et nécessaire.

Kant distingue fort bien l'universalité relative ou comparative (celle qui résulte d'un relevé effectivement complet de cas particuliers, tel qu'il s'en produit dans l'induction dite complète), et l'universalité stricte *(strenge Allgemeinheit)*. Celle-ci emporte avec elle la nécessité : « Nécessité et universalité sont les marques sûres d'une connaissance ***a priori*** et elles sont indissolublement unies l'une à l'autre » [1]).

Au point où nous en sommes arrivés, la question, pour Kant, se pose en somme ainsi : Les concepts sont inévitables pour le jugement, c'est-à-dire pour la connaissance ; or les concepts sont *a priori*, puisqu'ils ne ressortent pas des données de la sensation comme telle ; d'autre part, ils ajoutent à l'élément emprunté au réel, et confèrent à la connaissance l'universalité et la nécessité, comme il ressort à l'évidence de l'objet principal et typique de l'intelligence : les principes des sciences. — Comment donc ***connaître*** ou juger au moyen de ces concepts ?

Kant va ainsi passer à l'étude des concepts, considérés comme éléments de jugement, c'est-à-dire à l'étude des jugements mêmes, divisés primordialement selon l'emploi qu'ils font des concepts, à savoir les jugements analytiques et les jugements synthétiques ***a priori.***

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Einleitung II.

6. Quatrième praesuppositum : Les jugements analytiques.

La théorie des jugements analytiques et, du même coup, l'objection que Kant formule contre eux, voilà un quatrième *praesuppositum* de la question kantienne.

Remarquons tout d'abord que, dans sa théorie des jugements analytiques, Kant se souvient de la part qu'a la sensation dans la connaissance. Ainsi, il ne considère pas seulement comme analytiques les jugements qui démembrent des concepts purement intellectuels, mais ceux aussi qui se contentent d'analyser, et ainsi de définir le concept d'une chose sensible, tant que la définition se borne à expliquer ce que, de fait, ce concept contient forcément. Dire, par exemple, que « tous les corps sont étendus » c'est, pour Kant, faire un jugement analytique. Et tous les autres exemples qu'il donne sont analogues.

Or venons-en à l'objection de Kant contre les jugements analytiques. La voici : Les jugements purement analytiques peuvent servir à représenter mais non proprement à faire mieux connaître quoi que ce soit, c'est impossible. Une identité objective entre un prédicat et un sujet, telle qu'elle se trouve établie dans ces jugements, est forcément une tautologie plus ou moins voilée. Ce que je reproche à ces jugements, dit Kant, ce n'est pas d'être inévidents ou de n'être pas vrais ; c'est d'être vrais comme des truismes. Ils valent ce que vaut le concept lui-même, parce qu'ils n'aboutissent qu'à des concepts expliqués, ou démembrés, c'est-à-dire répétés. Or, puisqu'il n'y a pas de vérité logique dans le concept comme tel, il n'y en a pas dans le jugement qui se contente de le répéter. Ou bien, s'il y a de la vérité, c'est parce que le concept lui-même est complexe, c'est-à-dire formé de deux parties conceptuelles différentes, et, à ce titre, l'aboutissant de toute une série de jugements antérieurs, plus ou moins latents, que je néglige de dégager, et que je prends comme justes, par hypothèse. Or ces jugements antérieurs, en remontant de proche en proche, doivent être des jugements non analytiques, puisqu'ils ont abouti à accoler deux concepts conciliables, mais *non identiques*. Car comment une série descendante de jugements analytiques aurait-elle abouti à un concept complexe si le tout premier n'y a pu aboutir ? Or l'objet du tout premier jugement analytique n'a pu être qu'un concept tout

à fait simple. Dès lors nous nageons en pleine tautologie : que trouver, par analyse, en fait de concepts, d'un concept rigoureusement simple ? J'en conclus que le jugement absolument et totalement analytique auquel on aboutit ainsi en remontant, c'est le principe de contradiction. Celui-là je le maintiens, dit Kant, mais je dis qu'il est *inextensif*. Ainsi les jugements analytiques valent dans la mesure où ils répètent formellement le principe de contradiction, tout en lui donnant du corps dans un exemple donné. S'ils ont quelque autre portée, c'est parce que le concept qui en constitue la donnée, résume en un seul mot un ou plusieurs jugements antérieurs — synthétiques. Toute la portée des jugements analytiques, quand elle n'est pas celle même du principe de contradiction, est donc celle des jugements synthétiques qui les fondent.

7. Cinquième praesuppositum : Prépondérance exclusive des jugements synthétiques et leur identification avec les jugements d'ordre réel.

Passons à la théorie kantienne qui concerne ces jugements synthétiques dont nous venons de parler dans le numéro précédent.

Mettons, à ce sujet, *deux* points en vedette.

Voici le premier :

Si, à la suite de Kant, nous considérons les jugements analytiques comme *simplement explicatifs*, les jugements de l'autre espèce (les jugements synthétiques *a priori)* qui, à ce point de vue, s'opposent aux jugements analytiques, auront en propre d'être *extensifs*, c'est-à-dire de faire progresser la connaissance. Si, d'autre part, les jugements analytiques sont considérés spécialement comme mettant en rapport des concepts, les jugements synthétiques *a priori*, opposés de ce point de vue aux premiers, auront en propre d'être des jugements d'ordre réel. Kant identifie donc les expressions jugements synthétiques *a priori*, *jugements extensifs* et *jugements d'ordre réel.*

Et ceci jette un grand jour sur toute sa théorie. Forcé, par l'évidence, de reconnaître dans les jugements mathématiques le type de la connaissance certaine [1]), et ne pouvant, d'autre part,

1) KANT, *Prolegomena*, § 35.

admettre qu'ils ne font que piétiner sur place, forcé donc aussi de leur reconnaître un caractère progressif, Kant a dû y voir le type des jugements synthétiques *a priori* [1]). Cela même les faisait rentrer, logiquement, dans les jugements d'ordre réel. Logiquement oui, mais aussi moyennant une certaine violence au bon sens ! Kant lui-même d'ailleurs, dans les pages que nous étudions, dans l'Introduction de sa *Kritik*, ne dit-il pas que les principes proprement mathématiques sont toujours des jugements *a priori*, et non des jugements empiriques ? En effet, dit-il, ils comportent une nécessité qui ne peut tenir à l'expérience [2]). L'explication complète de l'opinion finale de Kant au sujet du caractère expérimental et en même temps synthétique *a priori* des mathématiques nous entraînerait trop loin à présent [3]). Disons simplement que l'identification établie par Kant entre *jugements certains et extensifs* et *jugements d'ordre réel*, sous le vocable unique de « jugements synthétiques *a priori* », lui a permis d'englober dans une même théorie épistémologique sous le seul nom de *sciences*, les mathématiques et la physique. Chacune de ces « sciences » donne ainsi de l'appui à cette théorie unique, l'une (la mathématique) par la prédominance du premier caractère des jugements synthétiques : la certitude progressive, et l'autre (la physique) par la prédominance du second caractère : l'empiricité.

8. Corollaire : Les jugements d'ordre réel singuliers.

Un second point à faire émerger de la théorie kantienne sur les jugements synthétiques *a priori*, c'est le suivant :

Non seulement Kant identifie, comme jugements synthétiques *a priori*, les jugements certains et extensifs (les seuls qui importeraient) et les jugements d'ordre réel ; — mais encore il fait rentrer dans ces derniers les jugements qui concernent *la réalité individuelle et contingente,* malgré le *caractère universel et nécessaire* que tous les jugements doivent au concept, comme nous l'avons vu plus haut.

1) Remarquons que c'est d'abord à leur sujet en 1764, bien avant la publication de la première édition de la *Kritik,* que Kant a ébauché sa théorie de la synthèse *a priori (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral).*

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2me éd.), Einleitung, V.

3) Voir plus loin, chap. VI, no 11, *Kantisme et géométrie.*

Comment cela se concilie-t-il ? Comment la connaissance intellectuelle peut-elle porter sur un cas particulier ? Car, à titre de connaissance particulière, elle est, *vi vocis*, non universelle. D'autre part, à titre de connaissance intellectuelle, elle comporte un élément *a priori* dont l'effet propre est, nous le savons, de la revêtir de stricte universalité et même de nécessité. Comment résoudre cette antinomie ? Et l'on ne peut répondre que pour Kant il n'y a pas de connaissance intellectuelle du particulier et que celui-ci relève des sens. Non, Kant n'admet de connaissance que dans le jugement. D'autre part, pourquoi nous parle-t-il de l' « universalité empirique » qui consiste simplement en ce qu'à tous les cas relevés expérimentalement s'applique une proposition exprimée *sous une forme générale* et qui n'est que l'expression globale d'un total de faits ? Il y a donc pour lui une connaissance intellectuelle, *sans universalité stricte*, et qui partant ne serait pas douée de nécessité ? Il y aurait, par conséquent, aussi une connaissance intellectuelle — par jugement — de *chacun* des éléments homogènes de cette totalité. Or tout cela apparemment contredit la thèse kantienne : l'élément *a priori* de *toute* connaissance intellectuelle la revêt de *stricte universalité*. D'où, encore une fois, comment expliquer en philosophie kantienne la connaissance intellectuelle — valable ou non, il n'importe pour le moment — d'un objet particulier ?

Nous croyons pouvoir nous réclamer ici d'une règle d'interprétation que Kant lui-même a formulée en ces mots : « Il n'est pas du tout rare, dans les conversations ordinaires comme dans les écrits, que celui qui confronte les idées exprimées par un auteur sur un sujet donné, comprenne cet auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même, car faute d'avoir assez bien déterminé son concept, cet auteur peut parfois avoir parlé contre sa propre intention et même avoir pensé contre elle » [1]). Il s'agit donc d'expliquer à Kant sa propre pensée : qu'il peut y avoir connaissance intellectuelle du particulier. En effet, il n'y a aucune contradiction, dirait Kant, entre connaissance objective et connaissance particulière. Sans doute, l'objectivité — vous l'apprendrez expressément en pénétrant plus avant dans mon œuvre [2]) — est constituée par l'universalité et la nécessité, lesquelles caractérisent

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 370.

2) Voir plus loin, chap. V, n^{os} 1-3 ; cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 851, et *Prolegomena*, § 18.

la connaissance intellectuelle. Si donc la connaissance du particulier semble *vi vocis* ne pouvoir pas être universelle ni partant intellectuelle, il faut bien cependant, puisqu'elle peut être objective, qu'elle participe d'une façon quelconque à la nécessité et à l'universalité, et partant qu'elle puisse ressortir à l'intelligence.

En pensant de la sorte, Kant a-t-il innové ? Non. L'adage scolastique ne dit-il pas aussi : « *Nihil est adeo contingens quin in se habeat aliquid necessarium* » ? Mais il a plutôt le tort de n'avoir pas dès le début clairement pensé de la sorte et par conséquent de ne l'avoir pas nettement dit. Bien plus, il nous a donné occasion de nous méprendre sur sa vraie pensée : il a apparemment écarté du champ de ses recherches et de son examen critique les connaissances intellectuelles et objectives du particulier ; il semble même les avoir positivement exclues par sa distinction entre l'universalité empirique et l'universalité stricte. Mais il est aisé de réduire la portée de cette distinction à sa juste valeur en se rappelant que la pensée de Kant au sujet de la part d'universalité qui peut revenir aux jugements particuliers n'était pas claire du coup : il voulait d'abord insister plutôt sur ces jugements qui sont nettement universels et nécessaires, c'est-à-dire les principes, et qui se désignent *a potiori* comme exemples d'une connaissance universelle parce qu'intellectuelle.

Mais en quoi proprement tout jugement intellectuel, qu'il porte sur un objet particulier ou non, participe-t-il à l'universalité et à la nécessité ? La réponse que Kant se donne — d'une façon inconsciente mais non moins réelle — est la bonne : Tout jugement a pour élément essentiel et utile, puisqu'il en est l'élément progressif, un prédicat abstrait qui, partant, est objectivement identique au même prédicat conçu comme universel (peu importe que ce jugement ait d'ailleurs un sujet universel ou particulier). De plus, en dehors des principes ou axiomes, tout jugement objectif, fût-il particulier, est la conclusion d'un raisonnement. Or celui-ci n'est valable qu'à raison de l'identité objective d'un des éléments de sa conclusion avec un élément, *strictement universel* cette fois, d'une proposition qui sert de prémisse. Ceci n'est que l'application de la règle du syllogisme : le terme moyen doit être au moins une fois universel. En dehors des principes, tout jugement (sauf les jugements de perception ou de conscience immédiate, que Kant met justement dans un ordre à part) est une application d'un principe et ne vaut que par la vertu du principe évoqué. Tout jugement objectif participe donc à l'uni-

versalité stricte des principes, à raison du caractère abstrait de tout prédicat de jugement. Voilà, au fond, la pensée de Kant au sujet du caractère universel et nécessaire que donne à toute connaissance l'élément *a priori* « ajouté » par l'intelligence à la donnée sensible.

Il en résultera que, si Kant doit se méprendre sur l'explication du caractère universel des principes, son erreur atteindra aussi les vérités d'ordre contingent, les jugements particuliers, comme elle atteignait déjà l'objectivité de la sensation.

9. Sixième praesuppositum, postulé.

Il nous faut mentionner encore un dernier *praesuppositum* important de la question kantienne, celui-ci : Kant admet incontestablement l'existence des réalités extérieures et leur action sur notre pouvoir connaissant, moyennant l'excitation qu'elles exercent sur les sens. A la rigueur, cette opinion de Kant ressort déjà de la *première* phrase de son Introduction. Mais nous en sommes assurés surtout par son témoignage formel. Il ne lui est jamais venu à l'esprit, dira-t-il, peu après la première édition de la *Kritik*, de mettre en doute l'existence des choses extérieures [1]). C'est pour cette raison sans doute qu'il n'a réfuté *ex professo* l'idéalisme que dans la seconde édition [2]). Il importe cependant de remarquer qu'en toute hypothèse, ce *praesuppositum* est un postulat qui ne sera établi qu'après et par l'exposé de tout le criticisme.

10. Sens de la question : Comment sont possibles les jugements synthétiques " a priori „ ?

Résumons ce qui précède. Par la façon spéciale dont il a compris la collaboration des sens et de l'intelligence, par sa théorie de l'opération propre à l'intelligence qui aboutit à la formation d'un concept *a priori*, par l'élimination des jugements analytiques, Kant s'est trouvé en présence du résultat suivant : Il a cantonné la connaissance utile et extensive exclusivement sur le terrain des jugements qui sont à la fois universels et néces-

1) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.
2) L'examen de cette réfutation fera l'objet de tout le chapitre IV.

saires — ceci parfois *per participationem* — et d'ordre réel. Aussitôt surgissait un problème spécial. Ce n'était pas proprement le problème de la certitude, puisque Kant ne la mettait pas en doute d'une façon générale ; c'était, dans sa pensée, le problème de ce mystérieux mécanisme qui fonde et étend notre connaissance du réel au moyen d'un élément sensible emprunté aux choses et d'un élément que nous lui ajoutons, tout en les présentant ensemble solidairement comme un objet unique au regard de la conscience.

On peut ainsi comprendre pourquoi, selon Kant, toute la théorie de la connaissance se réduit à la solution de cette question et d'aucune autre : « Comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori ?* » — et ce que cette question signifie.

On l'a vu, chaque mot de la formule a sa portée : « *Comment* » suppose que l'existence des jugements synthétiques *a priori* est incontestable ; nul ne se posant la question du *comment* d'un fait si ce n'est quant aux faits avérés. — « *Jugements* » : Kant ne s'occupe donc directement ni de la sensation ni des concepts, ni même de tous les jugements. — « *Synthétiques* » : mot qui ne se comprend bien qu'avec son corrélatif : *analytiques*. Le jugement synthétique est celui qui seul est extensif de la connaissance ; il porte sur le réel, et ne peut le faire que par une compénétration, ou par une synthèse, d'un élément externe et d'un élément interne, psychologique. Ce dernier élément (et partant le jugement même dont il est un constitutif essentiel) est dit être « *a priori* ». Les jugements en effet ne sont pas simplement ce que la sensation nous rapporte, puisqu'ils sont universels et nécessaires ; dans tous le prédicat au moins est un universel. — « *Possibles* » : Ce que Kant se propose de chercher ce n'est pas tant comment ses jugements se forment vraiment, mais simplement comment ils sont possibles. Sa théorie sera d'autant plus forte que son but est plus modeste.

Nous pouvons donc donner de la question kantienne trois formules de plus en plus simples, mais que l'intelligence du lecteur doit replacer dans leur contexte et dont il doit consulter tous les sous-entendus :

a) Appliquons notre raison aux faits de conscience à l'effet de construire une hypothèse au moins plausible qui nous montre comment doit se produire au regard de notre conscience, par le concours de la sensation et de l'intelligence, ce progrès de la connaissance, indéniable comme fait et comme fait légitime, par lequel

nous connaissons dans les choses réelles individuelles plus que ce que la seule sensation est en état de nous apprendre, et ce d'une façon universelle et nécessaire.

b) Autre formule : Comment connaître le réel qui est particulier par des jugements dont l'élément progressif, le prédicat, est toujours objectivement identique à un concept formellement universel ?

c) Dernière formule, la plus concise : Comment connaître le réel individuel par l'intelligence dont l'objet propre est abstrait et universel ?

Comme on le voit, Kant est en plein dans le problème des universaux. Il le résout par le conceptualisme, mais il greffe sur la théorie conceptualiste une question nouvelle : celle du *comment* de la fusion entre la sensation et l'idée. Cette question est du même coup celle des rapports du jugement ou de la connaissance avec le réel auquel elle prétend s'appliquer. Aussi Kant est-il aussi en plein dans le problème de la vérité, dans celui de l'*adaequatio rei et intellectus.*

Car le problème de la vérité se présente en somme sous deux aspects, et chaque fois sous forme d'antinomie. Il est d'abord formellement celui de la correspondance entre le réel et l'intelligence, ensuite formellement celui de la compénétration de l'individuel et de l'universel. Ce ne sont peut-être là que deux manières différentes de présenter un seul et même problème, mais c'en sont bien deux. Et nous les avons réunies dans la formule simple que nous donnions ci-haut de la question critique, selon Kant : comment connaître le réel individuel par l'intelligence dont l'objet propre est abstrait et universel ? Ce qui met en regard le réel et l'intelligence, d'une part, et l'individuel et l'universel, d'autre part.

Or si le problème critique est considéré précisément comme problème des universaux, sa solution kantiste voulue c'est le positivisme intellectuel ; comme problème de la vérité en général, sa solution nécessaire mais non voulue se ramène au subjectivisme.

La façon spéciale dont Kant se pose le problème critique est basée sur un ensemble de théories, les unes vraies, d'autres fausses, et d'autres imprécises. Kant a eu raison de se fier à la science ; il ne s'est pas mépris en reconnaissant la loi de la collaboration des sens et de l'intelligence ; mais il s'est trompé en résolvant le problème des universaux par le conceptualisme, et en rejetant l'ancienne métaphysique et généralement tous les jugements ana-

lytiques ; il a été imprécis à propos des domaines propres de la sensation et de l'intelligence et à propos de la part d'universalité et de nécessité qui revient aux jugements particuliers. A tout prendre, le problème est posé pour que la solution consacrant la science rende nécessaire et possible une métaphysique nouvelle, après avoir condamné toute ontologie vieux jeu : il ne s'agira plus d'établir des thèses transcendantales sur l'analyse des concepts, ni de donner une partie transcendantale à celles qui, nées de l'expérience, lui donnent tout son sens, ni de procurer par ces thèses une vue synthétique, à la fois idéale et réelle, de l'Univers. Cela sous peine, pour la solution du problème critique, de contredire les données expresses ou tacites de la question qui le formule. Par sa teneur même de parti pris avoué, celle-ci oriente sa réponse vers le positivisme intellectuel ; les projets déclarés de Kant — ne fût-ce que dans le titre qu'il donne au résumé authentique de la Kritik : *Prolégomènes à toute métaphysique future qui prétendra à être scientifique* — l'orientent en même temps vers une métaphysique nouveau style, dogmatico morale, qui fera partie intégrante de ce positivisme en le complétant sans le déformer.

Mais par la portée logique des principes et postulats qui le fondent, le criticisme penche, à tomber, vers une doctrine plus compréhensive, vers le subjectivisme. Kant a mal apprécié, en appréciant autrement qu'Aristote, le rôle de la spontanéité intellectuelle dans l'abstraction et l'idée exprimée en ces termes par saint Thomas : *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus.* La philosophie aristotélicienne a reconnu aux sens, dans la connaissance totale, un rôle de contact ; le kantisme a attribué à l'intelligence un rôle de déformation. Kant devait aboutir ainsi, malgré son désir formel d'unir les tendances réalistes et idéalistes des diverses théories épistémologiques, à être à la fois moins idéaliste et moins réaliste qu'Aristote, qu'il n'a supplanté peut-être que pour l'avoir mal connu.

11. Solution sommaire de la question critique.

Kant se demandait : comment sont possibles les jugements *synthétiques a priori ?* Quel est le fonctionnement de la connaissance intellectuelle du réel ? Il se répond :

« Toute connaissance humaine commence par des *intuitions*, va de là à des *concepts* et finit par des *idées* ».

C'est le résumé par lequel Kant conclut la première et la plus longue partie de sa *Kritik*, celle qu'il intitule *Transcendentale Elementarlehre* [1]).

Plus haut [2]) il avait dit : « Toute notre connaissance commence par les *sens*, passe de là à l'*entendement* et s'achève dans la *raison*, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée ».

Ces deux phrases se correspondent : les intuitions relèvent des sens, les concepts de l'entendement, et les idées de la raison. Les intuitions et les concepts constituent la science ; et les idées la métaphysique, la métaphysique kantienne bien entendu, ou la partie spéculative de la morale. Le second texte rappelle de plus le *terminus a quo* de toute l'élaboration mentale, à savoir la matière de l'intuition ; et son *terminus ad quem :* un état de perfection achevée dans l'unité synthétique. Nous n'expliquerons pas en ce moment ces résumés authentiques du criticisme, donnés à bon escient par Kant lui-même ; c'est ce que nous ferons au cours même du présent livre.

Nous pouvons cependant dès à présent, nous aider à les comprendre en jetant un coup d'œil d'ensemble sur les conclusions finales du criticisme ; et ce, du point de vue même de Kant. Répétons-le : dans son illusion, il croyait bien que c'était un dogmatisme qu'il avait solidement rétabli et non pas qu'il eût fondé le subjectivisme.

12. Le dogmatisme intentionnel de Kant, considéré en général.

« S'éveiller du sommeil dogmatique ! » C'est l'intention même de Kant, on l'a entendu plus haut. Mais ce dont il a voulu se dégager n'est pas tant le dogmatisme que le sommeil. Il a voulu instaurer, avec une critique toujours en éveil, un dogmatisme renouvelé.

Ce que nous avons dit de l'évolution du kantisme, a déjà laissé deviner que Kant n'était pas animé d'un esprit révolution-

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 730.

2) Id., *ibid.*, p. 355. Ceci est la première phrase de son étude générale sur la raison, au début de sa *Dialectique transcendantale*.

naire, et que la continuité progressive était à certains égards la caractéristique de sa pensée. Bien bourgeois dans sa vie privée, en philosophie il était à ses propres yeux éminemment conservateur, puisqu'il se croyait un restaurateur ! Pendant près de quarante ans, il poursuivit méthodiquement et posément l'étude calme et réfléchie de tous les problèmes qui solliciteront toujours les esprits curieux. Il suivit d'abord les chemins battus, judicieusement toutefois et sans s'astreindre aux exigences de leur tracé ; il se fit le disciple de guides autorisés, mais aussi leur juge, — jusqu'au moment lentement préparé, et depuis quelque temps entrevu (1781), où la *Kritik der reinen Vernunft* donna, avec la synthèse des plus patientes réflexions, la charte d'une philosophie rajeunie. Mais le bouleversement qu'amena cette œuvre capitale fut, sans doute, plus sensible pour les témoins qui en subirent le coup que pour le novateur même qui en donna le branle [1]).

On ne peut donc se représenter Kant, au moment d'écrire sa fameuse *Kritik der reinen Vernunft*, comme s'élançant en jouvenceau belliqueux et frondeur à l'assaut de la citadelle encore imposante, mais déjà presque déclassée, du dogmatisme. On ne peut davantage se le figurer en vieillard désabusé et blasé, retiré après fortune intellectuelle faite, et s'occupant à brûler, à tout hasard, ce qu'il avait adoré, pour faire surgir peut-être de cet amas de cendres le phénix d'une philosophie nouvelle. Non ! Après avoir acquis une solide culture scientifique et philosophique, après avoir parcouru tous les domaines de la pensée, Kant se recueillit, comme s'il n'avait fait jusqu'alors que préparer et amener à pied d'œuvre les matériaux d'une vaste synthèse. Après avoir acquis *des* connaissances, il étudia *la* connaissance et aborda la philosophie critique elle-même. Il le fit d'ailleurs moins pour renoncer au savoir acquis, que pour l'agencer une bonne fois, et de façon définitive. Il ne mit pas la science en faillite, mais l'invita à formuler clairement ses promesses, en lui montrant ce qu'elle en pourrait sûrement tenir. Il redit, après tant d'autres, le γνῶθι σεαυτόν des anciens et réclama du monde savant, non l'abdication dans le scepticisme, mais la circonspection dans une assurance mieux contrôlée.

Pour Kant, le mot *critique* a ainsi, en philosophie, un sens

1) Kant, notamment comme professeur, ne commenta jamais ses propres ouvrages, au moins non les principaux.

analogue à celui qu'il a en histoire. La critique philosophique est l'art raisonné et justifié qui a pour objet, non de détruire, mais de construire ou de reconstruire à coup sûr. Elle nous enseigne, non à percer à jour les grands systèmes de pensées qui s'appellent *sciences*, mais à les dégager de leurs ajoutes parasites. C'est à cause de son respect pour l'histoire et de la confiance qu'il a en ses moyens d'investigation, que l'historien procède critiquement ; ce n'est pas par mépris ou par scepticisme, pour faire litière de toutes les traditions du passé, ni pour justifier *a priori* quelque fin de non-recevoir. Ainsi en est-il pour Kant du critique philosophique. Celui-ci examine les bases de la science, analyse leurs éléments, éprouve leur force de résistance, détermine leur agencement, calcule les poussées subies, en un mot, fait l'expertise d'un édifice dont la solidité générale n'est ni contestable ni contestée. L'intérêt que prend Kant à « critiquer » est donc tout semblable à celui que mettrait un architecte à examiner un procédé de construction, précisément parce que, au moins à tout prendre, il l'a jugé bon.

Il y a plus. Kant estime superflu et oiseux de débuter, comme Descartes, par une fiction de scepticisme. Voit-il une perte de temps à ce jeu d'attitudes contradictoires : de doute initial et d'assurance définitive ? Croit-il le procédé démodé et défraîchi pour avoir servi déjà à son devancier ? Ou bien ces artifices d'exposition répugnent-ils à son esprit au même titre que les artifices de style, dont il fait un usage bien parcimonieux ? Quoi qu'il en soit, Kant le déclare nettement : la valeur même de la connaissance, c'est-à-dire la certitude, n'est pas en question, au moins en général. L'objet primordial des recherches critiques n'est pas le fait même de la certitude, ni sa légitimité ; cet objet c'est la genèse et la structure des jugements qui sont fondamentaux pour l'édifice des connaissances scientifiques.

C'est ce qui ressort, à première vue, des antécédents logiques du criticisme, dont nous avons parlé plus haut. L'objet propre de la critique, c'est la question : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?

Constituées par eux, évidemment et éminemment, les sciences sont certaines. Se demander « comment » elles le sont, c'est pour Kant, non seulement s'intéresser à leur anatomie, c'est encore les consolider et chercher le moyen d'édifier scientifiquement un ordre de connaissances nouveau, l'ordre métaphysique. Tel est

l'objet spécial des *Prolégomènes à toute métaphysique qui prétendra à être scientifique.*

Or tout cela : le préjugé initial que la bonne certitude existe, l'objet précis des recherches critiques, le projet d'accroître d'une branche l'arbre des connaissances scientifiques, tout cela, assurément, c'est du dogmatisme.

Toujours d'ailleurs ce dogmatisme a présidé aux recherches de Kant. Il serait faux de croire qu'avant de mettre la main à son grand œuvre, il n'en eût pas déjà en tête le plan tout entier, ou du moins les grandes lignes. Nous ne souscrivons donc pas à l'opinion de ceux (par exemple, du Card. Mercier) qui considèrent le dogmatisme de la *Kritik der praktischen Vernunft* comme un correctif donné par Kant repentant aux conclusions plutôt sceptiques de la première *Kritik*. Ni le contenu intrinsèque des deux ouvrages, ni l'histoire de leur composition ne justifient cette manière de voir. D'avance Kant a entrevu tout le bâtiment achevé, et ce dès la pose de la première pierre. Si donc il nous était permis de nous substituer à lui pour ajouter un avant-propos à sa double *Kritik*, ou un résumé final à cette œuvre en deux tomes, nous dirions : Ma philosophie ne s'inspire pas de l'intention de ruiner toute certitude ; elle n'aboutit pas davantage à des conclusions sceptiques qui tromperaient ces bonnes intentions. Elle venge la certitude des sciences, à savoir la valeur objective de l'expérience. Sans doute, elle ruine la valeur objective de l'ancienne métaphysique, mais elle compense cet abatis par une nouvelle métaphysique, autrement conçue et autrement certaine. Enfin, elle met à l'abri de toute attaque possible les certitudes les plus importantes : celles de l'ordre moral. Je suis positif en sciences, rénovateur de la métaphysique, catégorique en morale. Peut-être expliqué-je le *comment* des certitudes que je maintiens, autrement que mes devanciers. Au moins est-il vrai que je les maintiens. Je les maintiens même d'autant plus sûrement que je le fais à bon escient : parce que je suis critique plutôt que dogmatiste simpliste...

Ainsi eût voulu dire Kant, ainsi dit-il en substance [1]).

D'aucuns, il est vrai, ont pu se méprendre sur le sens de l'étiquette « critique », et sur le contenu ainsi dénommé. Kant

1) « La *Critique de la raison* représente vraiment la voie moyenne entre ce dogmatisme auquel Hume s'attaqua, et le scepticisme qu'il voulait lui opposer ; voie moyenne bien différente de tant d'autres, que l'on se décide à adopter en quelque sorte arti-

a été représenté comme ayant volontairement battu en brèche toute certitude, comme ayant pris plaisir à bouleverser de fond en comble tout l'édifice de nos connaissances et ses fondements avec lui. Le chef du subjectivisme a passé pour avoir restauré quelque spécieux scepticisme, et pour avoir établi sur cette base la superstructure vaporeuse de la simple analyse de notre propre pensée. C'est à tort cependant qu'on puisse l'accuser d'avoir voulu le faire. Kant n'est pas un Samson qui, d'un cœur léger, se serait suicidé en ébranlant la colonne maîtresse de l'édifice scientifique. De fait, cependant, ayant voulu les éprouver toutes, il en a abattu les meilleures, maintenu quelques autres et, surtout, en a désavantageusement remplacé le plus grand nombre. En d'autres mots : il a voulu faire la part du feu quand il n'y avait pas de feu, ou à peine ; et il a réussi, sans le vouloir et sans en convenir, à incendier toute la maison.

Nous avons parlé du dogmatisme kantien. Toutefois ce dogmatisme n'est pas le dogmatisme tout court. Il a un caractère *particulier* et, somme toute, idéaliste. Et cela est vrai, même si nous faisons abstraction des conséquences logiques que Kant n'aurait pas voulu admettre, et si nous considérons ces thèses seules qu'il professe explicitement, ses préambules avoués et ses théories capitales [1]). Ici nous nous trouvons acculés de nouveau à la difficulté de donner un nom à ce dogmatisme, pour le caractériser intrinsèquement. Le meilleur nom serait *positivisme intellectuel* ou *objectivisme relativiste*, selon le point de vue où l'on se met, ou *dogmatisme pragmatiste* si on le considère dans sa thèse définitive. Au reste, quand nous parlons du caractère particulier du dogmatisme kantien, il est plus important de montrer ce caractère que de le nommer. C'est à quoi tendra le travail même qui va suivre, tout spécialement le chapitre sur la *vérité selon Kant* (chap. III), et ce que nous dirons de l'objectivité de la science (chap. V), de la certitude de la métaphysique et du primat de la raison pratique (chap. VI).

ficiellement, en suite de quelque partage des différences et faute de mieux, mais voie qu'on peut déterminer dans son tracé exact en vertu de principes nettement préétablis. » KANT, *Prolegomena*, § 58.

VAIHINGER, dans son grand ouvrage déjà cité, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, s'appuie longuement sur cette interprétation du kantisme. V. tome I, *Specielle Einleitung, Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus*, pp. 23-70.

1) Kant appelle lui-même son système un *idéalisme*, et plus précisément un *idéalisme transcendantal*, *passim*, p. ex., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 518 et *Prolegomena, Anhang : Probe*, etc.

13. Dogmatisme de Kant en fait de science positive.

Kant, répétons-le, reconnaissait qu'il existât des sciences avant l'apparition de son criticisme ; il voulait qu'il en subsistât encore après celui-ci. Non seulement la science existe, mais il y a une science incontestablement vraie. C'est elle tout d'abord que la critique devra expliquer, mais ne pourra pas anéantir.

Cette science, c'est la science *expérimentale.*

« Kant, dit Vaihinger, a nommé son œuvre *Critique de la raison pure.* Ce titre n'est proprement dirigé que contre le dogmatisme [traditionnel]. Mais, de plein droit, un exposé de cette critique eût pu s'intituler : *Théorie kantienne de l'expérience...* A ce prix seulement l'on tient le Kant complet et intégral. Car, examinant aussi bien la raison que l'expérience, il évite les points de vue exclusifs des deux tendances antérieures [notamment le dogmatisme et le scepticisme], dont l'une avait ignoré l'expérience et dont l'autre avait nié la raison... Avant lui, on avait voulu pénétrer le monde objectif moyennant le secours instrumental de la raison ou de l'expérience ; lui, au contraire, il prend ces moyens de connaissance mêmes comme objets de ses recherches, et examine le fondement du savoir. Sa philosophie est en premier lieu une théorie de la connaissance » [1]). C'est-à-dire, en fait, de la connaissance d'expérience.

C'est l'opinion encore d'un autre interprète du kantisme : « De son voyage à travers les idées de son temps, dit M. Ruyssen, Kant rapporte trois idées fondamentales qu'il n'abandonnera jamais. C'est d'abord la croyance en la certitude de la science. Celle-ci s'impose pratiquement comme un fait dont le philosophe peut bien rechercher les conditions et déterminer la valeur, mais qu'aucun scepticisme ne saurait ébranler... » [2]).

F. Medicus dit de même : « Chez Kant la conviction qu'il est

1) Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik,* I, p. 8. Vaihinger emploie les mots *erkennen* (connaître), *Erkenntnis* (connaissance) et non seulement *kennen, Kenntnis,* ce qui semble supposer une connaissance au sens propre : reproduction dans le connaissant d'une donnée extérieure. Ces nuances ne sont pas oiseuses. Le comte Domet de Vorges fait remarquer qu'en d'autres cas, le mot *re*présentation est moins bon que *présentation* et que ce dernier rend mieux l'allemand *Vorstellung (Considérations sur la critique de la raison pure,* p. 16, note ; extrait de la *Science catholique,* 1903-1904).

2) Ruyssen, *Kant,* p. 53.

possible de connaître la vérité est déjà impliquée dans sa confiance en l'expérience » [1]).

Mais ceci demande quelque explication et doit nous arrêter un moment.

La vérité pour Kant n'est pas ce qu'elle est généralement pour tout le monde, et ce qu'elle était encore avant lui en philosophie.

La vérité (pour Kant) n'est pas proprement la *re*connaissance de « ce qui est ». Le jugement purement idéal ou analytique ne peut pas nous faire connaître ce qui est : il revient à faire une tautologie plus ou moins voilée, à répéter identiquement le concept-sujet d'un jugement dans un concept-prédicat, sauf à démarquer le sujet. Et si par les mots « ce qui est » — l'on entend la chose existante et sensible telle qu'elle est, — l'on ne peut pas non plus prétendre la reconnaître, même cette fois au moyen d'un jugement synthétique ou d'ordre réel. Car le réel comme tel et la pensée comme telle sont incompénétrables [2]).

Aussi la *vérité de la connaissance ne peut-elle que consister à faire, à propos d'un réel existant mais nécessairement ignoré en lui-même, d'une Ding-an-sich, des jugements synthétiques qui soient psychologiquement et dialectiquement normaux.*

Si la vérité est ainsi proprement formelle et tout interne, le réel existant et sensible n'a pas pour la connaissance vraie le rôle de mesure ou de garantie. Il remplit plus spécialement le rôle d'excitant, en fournissant la matière d'une connaissance, l'impression sensible, née de la chose extérieure. Cette impression, comme telle, est inconnue elle-même, à peu près comme est inaperçu le contact de la chair avec un charbon brûlant, jusqu'au moment, toujours un peu ultérieur, où l'on a mal. Elle est toutefois le principe d'une représentation. Elle déclenche le jeu de certaines « formes » subjectives, d'abord les « intuitions sensibles » de l'espace et du temps, — puis les « concepts » répartis entre les catégories de l'entendement. C'est dans ces « formes » qu'elle est reçue ; c'est par elles qu'elle est interprétée. Ainsi par la « synthèse » d'un élément acquis du dehors avec les formes subjectives du dedans, qui existent en nous *a priori*, se produit telle connaissance une et complète.

1) *Kantstudien*, 1901, p. 35.

2) « Le réel doit précisément sa réalité à ce qu'il ne se laisse pas réduire aux lois de l'entendement », dit L. Brunschvicg dans *La modalité du jugement*, p. 65.

Cet élément acquis, que Kant appelle « matière de la connaissance » quand il le considère comme partie intégrante, « impression sensible » quand il marque sa signification psychologique, et « action affective du réel » quand il rappelle son origine, — cet élément acquis ressemble assez bien à quelque moteur qui cumulerait un triple rôle, d'abord celui de lancer une masse d'air dans la cavité d'un orgue, ensuite celui d'abaisser la touche d'un clavier d'orgue, enfin d'en tirer un registre. La première opération fournirait la matière d'un son, et les autres les deux formes superposées. Chacune de ces opérations est indispensable ; et toutes sont solidaires, pour former tel son, unique et complet à l'audition, mais dont personne ne pourrait ni séparer, ni situer, ni doser les facteurs.

La vérité est ainsi obtenue quand la combinaison de la matière et de la forme de la connaissance s'opère normalement.

Or la science d'expérience (selon Kant) remplit — ou tout au moins peut remplir — une première condition : celle d'être une connaissance normale. En outre, elle jouit d'une double universalité. La première est d'ordre subjectif : la science, nécessaire psychologiquement, est partant valable pour *tous* les hommes. La seconde universalité est d'ordre objectif : les arrêts de la science supposent une notion *générale*, à savoir la forme intellectuelle même de la connaissance et s'étendent à toute une collectivité indéterminée d'objets. La science d'expérience, enfin, est douée d'objectivité immédiate réelle, c'est-à-dire se rapporte directement à la réalité extérieure existante.

C'est dire que la science est éminemment vraie : non seulement elle est normale dans son genre et selon son type, mais encore elle jouit de la vérité parfaitement normale. Car la vérité, au sens ordinaire et primordial du mot, suppose une matière empruntée *directement* à la réalité extérieure, c'est-à-dire une impression sensible déterminée ; quoique la vérité puisse se rencontrer encore d'une autre façon qu'en « science », notamment en métaphysique (celle de Kant). Lors donc qu'on dit de la science d'expérience qu'elle est éminemment vraie parce qu'*objective*, on insiste sur son contact *immédiat* avec le réel, ce que n'exprime pas directement le seul mot *vérité*.

Douée de cette objectivité réelle, la science d'expérience ne sera toutefois pas *absolument* objective ; d'abord parce que l'existence même de la réalité est un postulat à démontrer plus tard en

métaphysique ; ensuite parce que la science ne reproduira pas, peut-être, *adéquatement* l'objet extérieur, étant donnée, à côté d'une passivité, aussi une spontanéité intellectuelle. Au moins la science sera-t-elle aussi objective que possible. La connaissance scientifique d'expérience représentera la réalité elle-même, *dans la mesure où celle-ci se laisse représenter.* Les « formes » qui reçoivent la matière sensible de la connaissance sont l'enveloppe obligée d'un substitut de la réalité. Ensemble, la matière et la forme, constituent le « phénomène » ; elles se présentent à la conscience en représentant le réel aussi bien que possible, et reproduisant ses qualités comme elles peuvent.

Est-ce pour suivre la terminologie usuelle, ou parce que la *science d'expérience* réunit parfaitement toutes les qualités requises par la science comme telle (vérité combinée avec objectivité immédiate *réelle*, universalité et nécessité), que Kant appelle toujours l'expérience du nom de *science* tout court ? Quoi qu'il en soit, *science* et *expérience* sont synonymes en langage kantien [1]).

Pour nous résumer en une formule brève, mais dont tous les mots ont un sens spécial en kantisme, nous dirons : La science se rapporte aux objets d'expérience appelés phénomènes ; elle les connaît universellement et véridiquement, moyennant une synthèse *a priori*, et par la faculté de l'entendement, *Verstand.* — Le dogmatisme kantien (valable ou non en dehors des intentions de son auteur) couvre donc tout d'abord les vérités d'expérience, les vérités scientifiques. Comme tel, c'est de lui avant tout qu'est fait ce positivisme intellectuel dont nous avons parlé plus haut.

14. Dogmatisme de Kant en fait de métaphysique.

Nous l'avons déjà dit, le kantisme comporte encore un autre dogmatisme, il concerne une métaphysique.

Loin d'avoir crié victoire contre la métaphysique, Kant s'est flatté de l'avoir établie une bonne fois sur des bases solides, et d'avoir enfin donné satisfaction à ce besoin de transcendance qui tourmente l'esprit humain. « L'homme est un animal métaphysique », a dit quelque part Alfred Fouillée. Parole profondément vraie ! La science a commencé par la métaphysique, comme la littérature

1) L'étude plus détaillée que nous ferons ensuite sur l'expérience montrera comment les mathématiques sont, pour Kant, de la science expérimentale.

par la poésie. Il peut y avoir des lacunes dans l'histoire des sciences, il n'y en a pas dans l'histoire de la métaphysique. De nos jours, des penseurs, et non des moindres, se sont occupés à la retrouver jusque dans le positivisme [1]) ! Partant du fait de la certitude scientifique, l'auteur de la *Kritik der reinen Vernunft* ne pouvait pas négliger cet autre fait : le problème métaphysique. « Tandis que nous voyons la science s'étendre et se fortifier, écrit-il, nous voyons le problème métaphysique diversement résolu, constamment repris, périodiquement corrigé, et finalement stationnaire. La métaphysique se présente ainsi comme une écume qui surnage à la surface d'un fleuve, s'évanouissant dès qu'elle est saisie, pour faire place aussitôt à d'autres flocons non moins avidement recueillis. Or jamais ceux qui les rassemblent ne se demandent la cause de ces alternances d'apparitions éphémères, mais se croient sages de tourner en dérision l'insuccès de leurs prédécesseurs » [2]) ! Kant se croit plus sage, lui, de préparer la solution du problème métaphysique par celle du problème critique. A-t-il mieux réussi cette fois ? A-t-il vraiment trouvé autre chose que cette mousse légère que le courant de la science produit et emporte à la fois ? Il l'a voulu faire, il l'a cru avoir fait.

Après avoir homologué la « science », la philosophie critique récuse, il est vrai, la métaphysique ancienne ou antérieure. Mais elle prend à tâche de ne pas la condamner sans procès. Elle cherche à expliquer pourquoi cette branche particulière du savoir est faite de bois creux, se couvre de feuilles chétives et porte des fruits inféconds. Mais à l'endroit de la métaphysique comme telle, prise en général, Kant n'est pas sceptique. Il conclura : Remplaçons l'ancienne métaphysique par une nouvelle ; coupons la branche stérile et greffons un rameau nouveau sur le tronc toujours valide de la science, pour que ce rameau de métaphysique, auquel les certitudes d'ordre moral serviront de ligament, vive sur ce tronc ; pour que surtout, il achève, en le couronnant, le dessin d'une riche frondaison.

Sous certaines conditions, Kant admet donc comme valables, non moins que les propositions d'ordre expérimental, celles qui sont d'ordre transcendantal. Il veut les sauver toutes deux du naufrage du doute. Cependant, il importe de le remarquer, Kant différencie, au point de vue spécial de leur certitude, les sciences

1) F. Brunetière, *L'Utilisation du Positivisme.*
2) Kant, *Prolegomena*, § 4.

et la métaphysique. C'est pourquoi le dogmatisme de Kant nous devons l'appeler non seulement un dogmatisme particulier ou *altéré*, mais aussi un dogmatisme *biparti*. Les sciences ne sont pas sûres au même titre immédiat que la métaphysique, et vice versa. Sans doute, c'est là un défaut dans le système de Kant, voire un vice rédhibitoire, un germe de mort, ou un point faible qui prépare la voie d'eau. La certitude comme telle semble bien, en effet, être foncièrement une et toujours homogène, quel que soit son objet. Elle ne peut donc, apparemment, être propre qu'à l'un *ou* à l'autre des deux domaines du savoir (les sciences expérimentales et la métaphysique) quand on les fait hétérogènes.

Mais en quoi consiste la métaphysique kantienne ? La *métaphysique* est un « au delà » de la science, une superstructure idéale mais non inutile. Elle ne « connaît » pas strictement parlant, n'étant plus de la science : elle « pense », elle conçoit. La faculté dont elle relève, c'est la raison au sens spécial du mot, *Vernunft*. Son objet, ce n'est plus le « phénomène » qui était l'objet de la science expérimentale, c'est la chose-en-soi, appelée à ce titre *noumène*, ce qu'une pensée cherche à atteindre. D'ailleurs, de la façon dont Kant conçoit la science, son « au delà », la métaphysique, pourrait-il avoir d'autre objet que l'envers du phénomène, c'est-à-dire la chose-en-soi ?

Ces choses-en-soi, en tant que *pensées*, achèvent d'une manière purement esthétique, dirais-je, la construction intellectuelle et synthétique, qui s'appelle *science :* elles lui donnent le couronnement que le besoin d'unité réclame, comme le bon goût réclame pour une tour une flèche terminale... ou une girouette. En tant que *choses*, les noumènes sont considérés comme constituant, chacun dans son genre, la condition suprême, absolue et inconditionnée de tous les objets des sciences particulières et partant de la science elle-même, « comme si » la science les exigeait. Les noumènes se ramènent ainsi à trois idées suprêmes : l'idée *psychologique* (le moi), l'idée *cosmologique* (le monde), l'idée *théologique* (Dieu). Le relevé de tout le possible et de tout le nécessaire est complet.

15. Le dogmatisme kantien quant à la morale.

Mais si la métaphysique n'est plus proprement de la « connaissance », pour son divorce d'avec la science, elle redevient de la certitude pour son mariage avec la morale.

La *morale* n'est pas pour Kant le prolongement de la science ; elle a, elle aussi, un commencement absolu : l'impératif catégorique. Soigneusement analysé, on en tire trois postulats d'ordre moral : l'existence de Dieu, la liberté humaine, et l'immortalité de l'âme dans la vie future ; — mieux que des postulats : des données aussi certaines que la loi morale elle-même. La science morale, qui a un commencement absolu, se prolonge ensuite dans diverses certitudes d'ordre moral. Mais, de plus, elle a un effet rétroactif sur la métaphysique spéculative et par là même sur la « science ». Kant parvient, en effet, à identifier avec les « postulats » moraux, les « idées » qui ont pour objet le réel, à savoir les idées métaphysiques de la raison. Il rend solidaire la certitude des uns et des autres [1]) et ferme ainsi le cycle de nos connaissances.

Le dogmatisme moral de Kant est donc connexe avec son dogmatisme métaphysique. Ce mot *dogmatisme moral* est peut-être étrange. Car toute connaissance, *comme telle*, est évidemment d'ordre *spéculatif* et non d'ordre moral ou pratique ; il n'y a de pratique dans une connaissance que sa *portée* sur des actes subséquents. Cependant, selon Kant, il y a des vérités d'ordre pratique qui doivent fondamentalement à leur pouvoir de s'imposer comme lois à la volonté, leur aptitude de s'imposer comme certitudes à l'intelligence. Ainsi il existe pour lui une certitude spéciale d'ordre moral. Cependant, même en kantisme, il n'y a pas lieu de distinguer ici un troisième ordre de connaissances. Comme la morale et la métaphysique se complètent l'une l'autre, les propositions métaphysiques doivent à l'évidence propre aux préceptes moraux de devenir elles-mêmes certaines dans l'ordre spéculatif. En dehors et au delà de l'expérience, il n'y a donc proprement que de la métaphysique. Mais c'est une métaphysique bipartite, selon que sous un aspect elle est d'ordre spéculatif ; et que, sous un autre aspect, elle est d'ordre moral ou pratique. La métaphysique spéculative est donc le pont qui va du criticisme spéculatif au dogmatisme moral.

Ainsi, prise dans son ensemble, la science totale (science

1) L. Brunschvicg de même considère comme les deux thèses essentielles de la philosophie kantienne : « d'une part, l'intelligence et le réel sont irréductibles l'un à l'autre ;... d'autre part, la dualité de l'intelligible et du réel a un intérêt pratique ; et c'est par la faculté pratique que l'alternative en doit être résolue ». C'est la théorie du primat de la raison pratique. *La modalité du jugement*, p. 71. Paris, Alcan, 1897.

expérimentale et métaphysique spéculativo-morale) a deux commencements absolus, dont le premier est provisoirement un postulat, dont le second est immédiatement certain. Ce sont :

1° le réel existant hors de nous ; par la matière qu'il fournit à la connaissance, il donne le branle à notre spontanéité interne et à tout un jeu de formes et de concepts *a priori* et d'idées supérieures ;

2° l'impératif catégorique qui s'impose avec évidence à la conscience et l'oblige à une série de conséquences ultérieures.

Les sciences proprement dites (empiriques) s'achèvent comme synthèse subjective et comme conception de tout le réel objectif dans la métaphysique spéculative, couronnement de l'expérience. Comme telle cependant, cette métaphysique resterait en suspens, n'était qu'elle prend pied dans la certitude propre à l'éthique avec laquelle elle se rejoint.

La science totale peut donc être représentée graphiquement par une espèce d'ogive qui naît de deux pieds-droits. Partant du réel inconnu (la chose-en-soi), qui l'amorce en lui fournissant sa matière, la connaissance passe par le chemin de la sensation et de l'entendement au même réel *interprété* (objet de l'expérience), et reste en suspens dans le réel *pensé* par la raison théorique (objet de la métaphysique). Partant de la loi morale, elle se rejoint avec ce réel *pensé*, et elle en fait du réel *assuré* par le secours de la raison pratique. La clef de voûte de tout le système est donc métaphysique et placée par la « raison » *(Vernunft)* ; laquelle fait partant l'objet de la double critique : raison pure ou raison pratique. Mais cette raison est un Janus à deux faces, ce qui est plutôt fâcheux quand elle a précisément à opérer l'unité du savoir.

16. Plan de notre exposé comparatif des théories kantiennes.

Plus haut (n° 11), nous avons emprunté à Kant lui-même un excellent résumé de sa doctrine :

" Toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts, et finit par des idées „.

Cette formule nous servira de guide : Kant parlant de la connaissance en parle non en sceptique mais en dogmatiste, dogmatiste *sui generis* peut-être, mais dogmatiste tout de même,

au moins dans ses intentions. De là un chapitre sur la *Vérité selon Kant.*

« La connaissance commence par des intuitions ». Ces intuitions sont empruntées par la sensation au monde extérieur. Or y a-t-il un monde extérieur ? Comment le savons-nous ? Quel est le rôle de l'élément que la connaissance emprunte à ce monde ? Ces questions seront résolues dans un autre chapitre, traitant de la *Réalité sensible selon Kant.*

« Partant des intuitions, la connaissance va jusqu'aux concepts ». Que sont ces concepts ? Comment se fusionnent-ils avec l'élément originaire de la connaissance pour former la science expérimentale du monde ? Voilà de quoi traitera le chapitre intitulé *Les concepts a priori selon Kant, et la synthèse expérimentale.*

« La connaissance, disait Kant encore, finit par les idées ». De là un chapitre sur la *Métaphysique selon Kant*, la métaphysique spéculative ayant pour objet les « idées », et pour fonction de coudre le savoir théorique tout entier à une métaphysique morale.

De la sorte, nous aurons répondu à la question : Quelle conception Kant se fait-il de la connaissance ?

Aux études qui se rapporteront à Kant, feront pendant les chapitres qui traiteront des mêmes notions, telles qu'elles sont comprises par Aristote. Toutefois le parallélisme entre ces deux parties de notre travail ne pourrait être parfait. La raison en est évidente. La notion aristotélicienne de la connaissance différant de la notion kantienne, l'exposé que nous ferons de la première ne pourrait être mis continuellement en regard, partie par partie, avec l'exposé consacré à la seconde. Il est bien vrai que la terminologie kantienne renferme, à côté de bien des vocables nouveaux, tous les termes de la philosophie antique ou traditionnelle. Même on les rencontre coudoyant à tout moment les néologismes. Ce sont des termes aussi bien kantiens qu'aristotéliciens, ceux de *certitude* et *vérité*, *valeur objective* et *évidence*, *intelligence* et *sensibilité*, *sciences* et *métaphysique.* Toutes les questions posées par Kant semblent ainsi se poser en termes scolastiques. Rien ne serait donc plus facile, apparemment, que d'opposer continuellement les deux systèmes différents. Mais, remarquons-le bien : nous trouvons ici en philosophie une opération semblable à celle qui ne se rencontre proprement qu'en musique, la transposition d'un air d'un ton dans un autre. Du kantisme, qui se joue dans

le ton criticiste, à l'aristotélisme qui se joue dans le ton dogmatiste pur, les mêmes noms ne sont point synonymes, mais analogues. Ainsi les mots *vérité*, *science*, *métaphysique*, *connaissance* ne signifient pas exactement pour Kant ce qu'ils signifient pour Aristote. A travers ces mots, l'auteur de la *Kritik der reinen Vernunft* voit d'autres notions que l'auteur de l'*Organon* et de la *Métaphysique*. Si cependant il a maintenu les termes eux-mêmes, c'est surtout parce qu'il ne considérait pas son système comme subversif.

Celui-ci n'en est pas moins un frère ennemi du péripatétisme. Le dogmatisme aristotélicien ne disjoint pas de la même façon que celui de Kant les notions de *vérité* d'avec celle de *connaissance du réel*. De même, il n'établit pas entre la science et la métaphysique des différences aussi marquantes que les différences relevées par Kant. Nous serons amenés ainsi à ne consacrer que deux chapitres à Aristote : L'un *(Le dogmatisme réaliste d'Aristote)*, et le second *(La science métaphysique selon Aristote)* correspondront respectivement aux deux premiers et aux deux derniers de ceux qui concernent Kant. Mais, en parlant de Kant, nous ne négligerons pas de relever immédiatement, quand l'occasion s'en présentera, l'opinion correspondante d'Aristote.

Ces deux chapitres consacrés au Stagirite nous les placerons, l'un tout au commencement et l'autre tout à la fin de notre travail, pour ne pas rompre la continuité de notre étude sur Kant dont le système ne se prête pas bien à un exposé interrompu.

ARTICLE II.

ARISTOTE.

17. Résumé de la théorie aristotélicienne de la connaissance.

L'épistémologie péripatéticienne, décrite à larges traits, se ramène aux conclusions suivantes :

La vérité consiste à savoir ce qui est, en ce sens qu'elle consiste à juger des choses comme elles sont en effet. Le jugement peut porter ou bien sur des notions idéales exprimant quelque chose (ce serait un jugement d'ordre idéal), ou bien sur des réalités actuellement existantes (ce serait un jugement d'ordre réel).

La « science » exige tout au moins un ensemble de propositions vraies chacune. Mais celles-ci, en tant qu'éléments intégrants d'une science, seront agencées de façon à expliquer le dernier *pourquoi* d'un objet donné. A ce titre, elles seront nécessaires et universelles. Or, de même qu'il y a des vérités d'ordre réel et des vérités d'ordre idéal, il y a aussi des sciences d'ordre réel, la physique, par exemple, et des sciences d'ordre idéal, comme la géométrie. Au reste, les deux ordres de sciences sont compénétrables, du fait de la justesse de nos jugements d'ordre idéal, et de notre aptitude à connaître le réel actuel. Bien plus, ils doivent se secourir : le réel ne pourrait être connu que si sa reconnaissance est guidée par des principes strictement universels, donc d'ordre idéal ; et les principes d'ordre idéal resteraient en quelque sorte suspendus, s'ils n'étaient appliqués aux choses concrètement existantes.

D'ordre idéal ou d'ordre réel, peu importe, les sciences sont graduées selon que leur objet est plus ou moins abstrait. Elles se présentent ainsi dans l'ordre suivant : 1° la *Physique*, qui a pour objet d'expliquer le mouvement et les phénomènes sensibles des

corps qui constituent la nature ; — 2° la *Mathématique*, qui s'occupe de la quantité ; — 3° enfin, et prenant rang comme la précédente parmi les sciences d'ordre idéal, celle qui est la plus haute parce qu'elle est la plus abstraite, dont la nécessité est strictement absolue et la portée le plus vaste possible, celle qui a pour objet l'être comme tel, à savoir la *Métaphysique*.

Quant aux *sciences morales*, elles appliquent ultérieurement à la direction de nos actes les principes spéculatifs qui peuvent servir à cet effet; elles ne se distinguent des sciences spéculatives que du point de vue extrinsèque de leur portée pratique.

Ce qui caractérise tout ce système, c'est la solidarité et le secours mutuel des deux ordres de connaissance, sensible et intellectuel. C'est ensuite l'homogénéité foncière du second. En tant que certaines, toutes les connaissances intellectuelles sont sur le même pied : il n'y a pas de genres différents dans la certitude comme telle, ni de degrés dans la certitude vraiment digne de ce nom. Si elle peut dépendre de moyens différents quant à son acquisition, toujours cependant elle s'achève dans l'intelligence et en vertu du pouvoir intuitif de celle-ci. Ce pouvoir est seul formellement en cause pour les vérités d'ordre idéal. Pour les vérités d'ordre réel, il est non seulement mis en branle mais encore réglé par le pouvoir cognitif sensible, pourvu que l'exercice de ce pouvoir ait été contrôlé, après avoir été critiquement établi.

18. Origine historique de l'aristotélisme.

Par leur nature même, les problèmes critiques ne se posent qu'après que la philosophie ait atteint son apogée dans le sens dogmatique. Il y a dans l'esprit humain l'empressement de juger, et une « horreur du vide » que la physique ancienne n'a attribuée sans doute à la nature matérielle que par anthropomorphisme. Aussi le génie humain s'épuise-t-il d'abord dans sa marche en sens direct et dogmatique, avant de se replier sur lui-même pour trouver dans la réflexion critique un nouveau champ d'exploration. Quels que soient l'époque où le criticisme ait apparu, la profondeur qu'il ait atteinte, le problème spécial auquel il se soit appliqué, toujours il signale pour un cycle donné le point culminant du développement intellectuel. Mieux encore, marquant l'achèvement d'une étape, il est ce recul dans lequel l'esprit prend

l'élan qui le jettera dans une autre. « Ainsi, dans chaque cycle historique, l'avènement complet de la psychologie coïncide avec la maturité de l'esprit humain, et dans le développement même des études psychologiques, il serait aisé de démontrer que l'âge dogmatique est toujours antérieur à l'âge critique ou critériologique » [1]). C'est ainsi que les premiers sophistes, Protagoras et Gorgias, achevant la première période d'enfance de la philosophie grecque, ont élaboré un système, d'ailleurs purement négatif, qui peut passer pour l'enfance du criticisme. Mais le dogmatisme s'étant ressaisi, il ouvrit une nouvelle période. Il aboutit bientôt, après Socrate et Platon, et avec Aristote, à un système qui n'est plus l'examen sans contrôle de la réalité extérieure, encore moins du scepticisme ou du subjectivisme, mais qui est, en toute propriété de termes, un *dogmatisme réflexe.* L'on peut appeler de ce nom le système qui consacre la science objective, quelle qu'elle soit, sans oublier les principes de logique, de psychologie ou de métaphysique qui règlent l'emploi des facultés conscientes, parce qu'ils en ont d'abord démontré le mécanisme, ou qui leur assurent un objet.

Ueberweg-Heinze [2]) détermine dans le développement de la philosophie grecque, si on la considère selon le problème qu'elle se propose, trois périodes. La première est cosmocentrique, depuis Thalès (624-548 av. J.-C.) jusqu'aux sophistes (IVe siècle av. J.-C.). La seconde est anthropocentrique, depuis les sophistes jusqu'aux sceptiques (IIe siècle av. J.-C.). La troisième est théocentrique, ou théosophique, depuis les sceptiques jusqu'aux néoplatoniciens (IIIe siècle après J.-C.). Aristote appartient à la seconde époque [3]), dont l'historien cité dit justement qu'elle n'était pas exclusivement anthropocentrique : l'éthique et la logique étaient prépondérantes, mais la cosmologie était objet de reprises périodiques et d'une faveur grandissante.

Si donc Kant, malgré sa réputation de subjectiviste radical, fut en somme un certain dogmatiste, Aristote représenté comme

1) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 1900, p. 6. L'auteur, par ces mots, résume en partie un article paru dans l'Archiv f. Gesch. d. Philos., 1907, p. 393.

2) Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums,* 9e éd., I, p. 40.

3) Remarquons en passant le démenti que cette classification donne à la loi des trois états d'Auguste Comte, sans compter qu'à l'époque « cosmocentrique » la tendance était positivo-métaphysique.

dogmatiste absolu n'a pas manqué de pratiquer la critique, après l'avoir appréciée et recommandée. Non seulement dans sa *Logique* mais dans sa *Métaphysique* même, et cela dès le premier livre, il proclame que le doute est le grand stimulant de toute recherche scientifique : « C'est à cause de leur surprise, dit-il, [c'est-à-dire du doute] que les hommes se sont mis à philosopher » [1]). Plus loin il recommande le doute, jusqu'à en faire une loi : « Avant d'aborder la solution d'un problème, il faut commencer par bien douter et par s'enquérir de toutes les difficultés dont le problème est entouré, pour pouvoir bien les résoudre, pour savoir où l'on va et, enfin, pour ne décider qu'à bon escient ». Et ce qui est vrai chez Aristote pour les questions particulières, est vrai encore pour la question générale, celle de la vérité comme telle, qu'il soumet, autant que possible, à un doute universel [2]).

Mais si Aristote fut critique, il ne le fut pas de la même façon que Kant. Comme d'ailleurs il n'a pas fait de critériologie *ex professo*, et que c'est le criticisme kantien qui, de nos jours, oblige les dogmatistes à bien régler leur pas avant de s'avancer, il en est résulté qu'Aristote passe pour n'avoir pas été critique au même degré que Kant. Ce qui contribue encore à faire donner l'avantage en fait d'esprit critique à Kant, c'est que les réflexions d'Aristote ne conclurent pas, comme le kantisme, à un bouleversement ; or il semble trop souvent qu'un penseur n'ait pas l'esprit critique quand il n'a pas l'esprit de critique ; et qu'il n'a pas commencé à mettre les certitudes en doute s'il ne finit pas par les mettre en déroute. Qu'on n'oublie pas cependant qu'Aristote, en son temps, renversait la métaphysique antérieure, celle de Platon, tout comme Kant devait renverser celle de Leibniz et des âges précédents ; et que, tout comme le Kant théoricien de l'expérience, Aristote ramenait la spéculation à être sinon positiviste au moins positive. Ce qui est vrai, ce qui surtout le semble après plus de deux mille ans qu'Aristote est mort, c'est que sa philone fit que consacrer les arrêts du bon sens, naturellement porté au dogmatisme. D'où l'illusion qu'Aristote ne les aurait pas critiqués. N'apparaîtra-t-il pas plus vrai, à qui replace le philosophe dans son milieu et raccourcit le trop grand recul, que le

1) Aristote, *Métaphysique*, I, 2.

2) Id., *ibid.*, III. Cfr. le commentaire sur la métaphysique d'Aristote, de S. Thomas, *in III Met.*, lect. 1. Des extraits en sont cités dans la *Critériologie générale* (5e éd., pp. 113 et suiv.) du Card. Mercier.

péripatétisme ne fut du bon sens approfondi et codifié que parce qu'Aristote l'a critiqué, ou même parce qu'il en a établi une première fois les arrêts, par la critique de la science contemporaine ?

19. Antécédents logiques de l'aristotélisme. — Les problèmes du mouvement et de la connaissance, jusqu'à Aristote.

Dès sa première période et du coup, la philosophie a porté la sonde dans le problème capital de toute philosophie, celui de l'être même et de l'élément fondamental que l'être suppose. M. De Wulf [1]) écrit : « Devant une philosophie qui concentre son attention sur la nature extérieure, deux questions principales se posent : l'étude des *changements* ou de la succession des êtres, et la détermination de ce qu'il y a de *stable* à travers ces changements. De ces deux problèmes, c'est le second qui tenta la curiosité des débutants de la philosophie grecque (VII^e^ et VI^e^ siècles). Tous sont absorbés dans la recherche du principe intime et réel des choses, et n'étudient le changement que pour toucher du doigt l'élément fixe qu'il présuppose. Plus tard, cette double étude apparut dans un ordre inverse, et on se préoccupa avant tout de la succession phénoménale des êtres. Ce fut Héraclite (V^e^ siècle) qui changea l'orientation des études cosmologiques » [2]). On le voit, la philosophie grecque n'a pas manqué son entrée. Du coup elle chercha le permanent et le nécessaire ; du coup elle prit le taureau par les cornes. Etudiant l'ordre objectif et ontologique, elle fut amenée naturellement à débuter par l'étude des êtres réels et sensibles, ou naturels (« περὶ φύσεως ») ; mais dès le début elle s'inspira d'un postulat profond, à savoir que le mouvement comme tel n'est pas de l'être, et que si quelque chose est (ce qui ne se conteste pas), il y a de l'immobile sous le mouvement. Parménide et surtout Zénon, son disciple, devaient urger cette formule jusqu'à nier le mouvement même, comme n'étant pas de l'être, et dès lors n'étant rien. C'est cette thèse outrée

1) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e^ édition, p. 4.

2) Peut-être faut-il rattacher à la persistance de cette préoccupation la division bien connue des arts, par les anciens esthéticiens grecs, en arts du repos et arts du mouvement.

qu'Héraclite contesta, par son adage célèbre : πάντα ῥεῖν εἶναι, donnant ainsi dans l'excès contraire, de soutenir que l'être est un perpétuel devenir.

On se trouvait ainsi en présence d'une antinomie. Comment fut-elle résolue ?

D'abord par une solution cosmologique, par le mécanisme d'Empédocle et de Démocrite. Ils atténuaient l'idée du mouvement, c'est-à-dire de changement, jusqu'à n'en reconnaître que dans le mouvement local, lequel n'affectant que la localisation des choses, les laisse indemnes dans leur fond constitutif.

Une autre solution de l'antinomie fut d'ordre psychologique. Elle fut donnée par les sophistes qui nous introduisent ainsi dans la seconde période de la philosophie grecque, la période anthropocentrique.

Les sophistes représentent les premiers criticistes de l'Occident. Il est remarquable que le criticisme a débuté par une objection qui n'était pas d'ordre psychologique, mais d'ordre métaphysique ou cosmologique, par l'objection de l'antinomie incluse dans le mouvement ou le changement : Le mouvement est-ce de l'être ou n'en est-ce pas ? Apparemment ce n'en est pas, car ce qui est est, et que ce qui est passé ou arrive n'est plus ou n'est pas encore, donc n'est pas. L'être comme tel est donc, apparemment, immobile. D'où l'objection : Tout ce que nous connaissons, d'une part, nous le connaissons comme être ; d'autre part, comme mouvement : c'est un monde mobile et variable !

Pour toute solution, les sophistes dirent : Le changement c'est notre connaissance qui le projette dans les choses connues. — Et dès lors ils crurent avoir concilié des adversaires aussi radicaux que Parménide qui disait : rien ne change, et Héraclite qui disait : tout change. A l'un ils disaient : vous parlez de ce qu'est *en soi* ce que nous connaissons ; à l'autre ils disaient : vous parlez de ce qui est, *comme objet connu*, ce que nous connaissons. En langage kantien, ils auraient dit à Parménide : vous parlez des *noumènes*, et à Héraclite : vous parlez des *phénomènes* [1]). Mais ils ne sont pas allés si loin ; le criticisme, à leur époque, était encore dans les langes, et s'en tenait à peu près à la thèse

1) Nous avons déjà signalé (voir n° 1, en note) la parenté de Kant avec les Eléates. — Cfr. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant* (publiée par L. Prat, Paris, 1906), Conclusion, p. 430 : « Ce rapprochement de l'Eléatisme et du kantisme semblera non seulement exact mais frappant... »

préalable qu'il faut tenir compte du sujet connaissant pour expliquer l'être connu.

C'est dans ces conditions que vint Socrate. Il reprit, pour l'exploiter, l'idée-mère des sophistes : la nécessité d'étudier la connaissance aussi dans l'homme, pour résoudre les problèmes de la philosophie objective. En réalité, il était nettement dogmatiste. S'il emprunta aux sophistes un procédé qui peut servir le scepticisme, à savoir celui d'accumuler les objections, il en fit un instrument d'acquisition du vrai, à la faveur d'un doute méthodique, et sous forme d'instructive « ironie ». Surtout il prépara la voie à la solution du problème, critico-métaphysique, de la connaissance véridique du mouvement : Il montra que, comme le fond des choses mobiles est un immobile, le fond de la connaissance variable est un certain nécessaire, et celui de la connaissance multiple un certain universel. Si donc par l'ironie il semble se rattacher encore aux sophistes, par l' « induction socratique » (ou la μαιευτικὴ τέχνη) il s'en sépare en niant que la connaissance ne porte que sur du mouvement. Ainsi ouvre-t-il la voie à Platon, car l'induction socratique met en vedette les concepts universels, et fournit un argument, sophistique sans doute mais spécieux, à la théorie platonicienne de la vie antérieure des âmes dans un monde transcendant où elles auraient contemplé les Idées.

Avec les sophistes, la philosophie avait été nettement engagée dans une voie psychologique et même critique, mais orientée dans un sens sceptique. Avec Socrate elle garde son caractère psychologique et l'accentue, mais s'oriente dans le sens dogmatique. Avec Platon elle tente une fusion entre les problèmes métaphysiques et épistémologiques. Sous lui la solution du problème de la connaissance devait se ressentir forcément des préoccupations métaphysiques qui l'avaient mûri : le platonisme, avec la théorie des idées, est déjà une théorie de la connaissance, mais est encore une théorie du rapport du mobile avec l'être immobile qui en constitue le fond. Si fausse qu'ait été cette théorie, elle entrevoyait la solution du problème métaphysico-critique de l'être mobile, en mettant le principe constitutif stable de l'être contingent dans une entité qui lui fût semblable et qui fût connaissable.

20. Caractère critico-métaphysique du problème de la connaissance chez Aristote.

Après Platon il restait un pas à faire ; Aristote le fit. Il alla plus loin que de dire semblables les êtres contingents et l'essence idéale selon laquelle ils sont ce qu'ils sont ; il les fit se compénétrer et appela « *substance première* » l'être même individuel qui existe, soit l'être sensible qui nous est le premier connu.

De par tous les antécédents, Aristote devait donc être amené au problème de la connaissance et plus spécialement au problème du vrai ou de l'objectivité de la connaissance. De par les antécédents encore, ce problème devait se présenter à lui tout à la fois sous l'aspect métaphysique de la possibilité réelle du mouvement, sous peine d'enlever à la connaissance son objet à connaître, — et sous l'aspect psychologico-critique de la reconnaissance, par l'homme, du mouvement réel. Aristote n'aurait pas résolu le problème de la vérité, faute d'expliquer le mouvement en n'assignant pas d'objet à la connaissance ; et faute d'expliquer l'homme en n'en légitimant pas la connaissance même.

Ce n'est pas le moment d'exposer la métaphysique aristotélicienne du mouvement. Bornons-nous à en rappeler les différents points :

1° En dehors de l'ensemble des choses mobiles, le mouvement suppose un moteur immobile qui est acte pur.

2° Selon sa définition notionnelle, le mouvement est un « acte imparfait ».

En lui-même et dans sa réalité, le mouvement suppose un élément fondamental relativement stable ; il est possible par la distinction de la substance et des accidents, et au besoin par celle de la matière et de la forme substantielle.

Et dans l'ordre logique, la connaissance porte, avant tout, sur une « raison formelle », universelle et nécessaire, exprimant notionnellement une quiddité donnée. Cela aussi s'appelle *la forme* mais dans un autre sens qu'en cosmologie. C'est, dans l'ordre logique, la donnée stable qui régit, par attraction des prédicats compatibles, et par répulsion des prédicats incompatibles, le processus tout entier de la connaissance, — comme la forme substantielle régit l'évolution des êtres corporels. Dans l'un et dans l'autre cas, la « forme » est un principe foncier, stable et déterminant. Mais ne hâtons rien : la connaissance de l'essence

de chaque être corporel, ou de sa forme substantielle à lui, est le résultat d'une patiente étude. Celle-ci ne pourra aboutir à d'appréciables résultats que moyennant la fécondation des principes analytiques, nés des notions quidditatives, des « formes », les plus abstraites, avec l'observation sensible.

Ainsi dans l'ordre ontologique, Aristote réussit à expliquer le mouvement et la combinaison du variable et du fixe, par sa théorie de l'acte et de la puissance, de la substance et des accidents de la matière et de la forme. D'une façon analogue, il explique la vérité de la connaissance, tout à la fois par la nécessaire immutabilité des principes d'ordre idéal, et par la plasticité de leur application aux données fugitives fournies par les sens. C'est par la combinaison de ce que la connaissance a de fixe et de ce qu'elle a de mobile que nous comprenons l'être mobile, fait d'un substratum constant et d'entités passagères. C'est, en un mot, par les raisons que l'on découvre les causes [1]).

Aristote donc reconnaît deux processus de la connaissance. L'un, psychologique, est celui de l'acquisition de la connaissance, et la fait débuter par la sensation pour s'élever à une quiddité abstraite, et ultérieurement à la connaissance de ce qui est réellement la « forme » des êtres, et finalement à l'être qui est purement actuel. (Selon ce processus, la science initiale, la physique, est celle même du mouvement sensible.) L'autre processus de la connaissance est critériologique ; il est plutôt celui de l'acquisition de la certitude, et au rebours du premier il fonde la

1) La compénétration du problème du mouvement avec celui de la connaissance se retrouve chez les scolastiques. Ainsi saint Thomas *(Sum. theol.*, I, 84, I) se demandant : *Utrum anima cognoscat corpora per intellectum*, s'objecte : « Intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest ». Et il répond : « Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem remanet substantia immobilis, et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere ». Ce texte nous montre deux choses. D'abord : qu'effectivement il n'y aurait pas de science, faute d'objet et ceci même faute d'être, s'il n'y avait que du mouvement. Ensuite : que, quant au mouvement lui-même pris en soi, la connaissance, moyennant le principe de contradiction, est immobile par sa fidélité à se mouler sur toutes les phases du mouvement. Des considérations analogues se trouvent développées *ex professo* dans la question 86, où saint Thomas se demande : *Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium ?*

connaissance sur les principes les plus abstraits, pour lui faire pénétrer aussi loin que possible dans la nature spécifique des êtres sensibles qui constituent l'univers, et révéler leur cause. Le cas-limite de ce progrès est de nouveau constitué par la connaissance de l'individuel comme tel *(individuum est ineffabile)* et *a fortiori* de l'acte pur.

Ce processus en partie double de la connaissance a le grand avantage de permettre une démonstration circulaire sans cercle vicieux. La conscience fournit des données immédiates, l'intelligence (proprement dite) des principes immédiats ; données et principes, également certains, se compénètrent pour se compléter. Avec des faits seuls on ne s'élève à aucune vue pénétrante, ou bien l'on préjuge ; avec de l'ontologie seule on ne donne corps à aucune thèse. Or les deux processus, ou les deux échelles, du savoir ne sont pas comme ces fameux escaliers du château de Blois qui colimaçonnent sans se rejoindre ; ils forment cette échelle idéale où les esprits montent et descendent et se croisent, à la vue de Jacob qui songe, la tête appuyée sur la pierre de la certitude sensible. L'homme établit *a priori*, par des axiomes absolus, les propriétés de l'être et les conditions de tout mouvement ; d'autre part, il sent des mouvements et des phénomènes : ne serait-ce que les siens ; il dit enfin comment se comportent les êtres et quelles entités secrètes ils supposent. La science est donc faite de matière et d'esprit, si l'on peut dire, comme l'homme même ; ou de « matière » et de « forme », selon la lettre mais non selon le sens du principe de Kant.

Selon la conception aristotélicienne, ce qui est le plus parfaitement objet du savoir, étant le plus parfaitement être, est aussi le moins vite et le moins facilement connu ; c'est aussi l'aboutissant *commun*, idéal, de la connaissance, qu'on la considère selon l'échelle idéologique ou selon l'échelle critériologique. Quant à ce qui est de plus vite et de plus facilement connu, il faut distinguer : ce sont ou les données sensibles, ou les principes idéaux les plus abstraits [1]).

1) C'est ce que S. Thomas nous dit dans son commentaire d'Aristote (S. Thomas, I *Phys.*, lib. 1) : « Non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam seu simpliciter... Simpliciter autem notiora sunt quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora quae plus habent de entitate... Magis autem entia sunt quae sunt magis in actù ».

Poursuivons : « Nobis autem e converso acccidit quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum, et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus ». Mais il dit

Ces deux points d'appui originel du savoir sont donc, à titre de données initiales, des connaissances élémentaires. Mais il importe de le remarquer, les principes les plus abstraits, seconde donnée initiale, constituent aussi l'objet du savoir le plus élevé : « Illa scientia est maxime intellectualis, dit saint Thomas, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus » [1]). Donc toute connaissance intellectuelle, sans commencer par des sensations et par de la métaphysique, commence par des sensations et par ces abstractions que la métaphysique s'occupe à comprendre parfaitement, pour devenir ainsi la science le plus parfaitement intellectuelle. Or comme, à un autre point de vue, la science la plus parfaite est celle qui s'occupe de ce qu'il y a de plus vrai en soi, donc de plus actuel, il se ferait que la perfection du savoir consisterait à connaître à la fois le plus abstrait et le plus réel ! Comment cela ? Elle consiste à pénétrer l'*être*. La science commence par ce qui est le moins être, à savoir le mouvement sensible, pour s'élever à l'intelligence parfaite de la notion d'être ou des premiers principes, et enfin pénétrer l'Être lui-même. Aussi Aristote dit-il expressément que la métaphysique, c'est de la théodicée [2]). Remarque singulièrement profonde ! La perfection du savoir consiste donc à connaître le moteur immobile du mouvement réel, par le moyen des principes, moteurs immobiles du processus notionnel. L'intelligence après avoir débuté par les notions simples, achève le cycle de ses raisonnements, en synthétisant dans l'intuition simple de l'Être simple les acquêts successifs de ses investigations qui portaient sur les êtres imparfaits [3]).

aussi : « Sed ea quae sunt nobis magis nota sunt confusa, qualia sunt universalia. Ergo oportet nos ab universalibus [et par conséquent incipiendo a maxime universalibus] procedere ad singularia... Tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum... Qui scit aliquid in universali scit illud indistincte ; tunc autem distinguitur ejus cognitio quando unumquodque eorum, quae continentur potentia in universali, actu cognoscitur ».

1) S. Thomas, *in XII Libr. Metaph.*, Prooemium.

2) Aristote, *Métaphysique*, XI, 7.

3) Cfr. R. P. Garrigou-Lagrange *(Revue thomiste*, octobre 1908), *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité :* « La vérité fondamentale de l'ordre analytique ou d'invention est le principe d'identité, la vérité fondamentale de l'ordre synthétique ou déductif est la même vérité réalisée dans toute sa pureté en Celui-là qui *est* l'Etre au lieu seulement d'*avoir* l'être. *In solo Deo essentia et esse sunt idem.* L'être est ce qui est, Dieu est celui qui est. — Ce sont les deux pôles de notre

Si nous revenons à Kant, remarquons que pour lui, le problème critique a été amorcé de tout autre façon que pour Aristote. Toutefois, Kant a été préoccupé aussi avant tout du caractère universel, nécessaire et constant de la connaissance certaine et scientifique, et du contraste qu'elle offre avec le caractère contingent, particulier et variable de l'objet propre de l'intelligence, la réalité sensible de la nature. Remarquons encore que, rejetant malgré Aristote les axiomes idéaux, Kant a cependant mis la norme de la certitude dans un autre moteur immobile : la loi impersonnelle et catégorique qui domine les opérations psychiques de l'intelligence comme de la volonté ; et qu'enfin, sous forme d' « idées métaphysiques », il a établi à la science des phénomènes, et dans l'ordre réel, des conditions nouménales absolues et inconditionnées, dont la suprême est constituée par l' « idée théologique » de Dieu. Mais si Dieu, pour Aristote, est au sommet du savoir, c'est parce qu'il est la plénitude de l'être ; pour Kant, c'est à titre de grand président de la définitive distribution des prix. En somme, d'Aristote et de Kant, l'un est arrivé au criticisme par la métaphysique ; et l'autre, à l'inverse, à sa métaphysique par le criticisme. L'un a porté son attention surtout sur l'être, l'autre surtout sur le réel.

Tous deux ont donné à la science un double commencement. Mais si Kant établit des assises l'une fois sur une connaissance (la connaissance empirico-synthétique) et l'autre fois sur la conscience morale, Aristote les établit chaque fois sur des connaissances, différentes mais homogènes : d'abord sur la constatation de ce qui est, ensuite sur les principes tirés de la notion d'être. Si dualisme il y a chez le Stagirite, ce n'est donc pas du tout celui de Kant, c'est celui de la pince qui n'enserre que de ses deux branches ; ou de la ligne qui n'est droite que tendue entre deux points ; ou du tunnel qui est entamé à chaque bout en plein air et en plein soleil, à partir de deux appuis indépendants mais sûrs, et qui se poursuit jusqu'à rencontre d'après une boussole non affolée. En aristotélisme cette boussole est unique, c'est l'idée d'être. En kantisme, il y a deux boussoles. L'une, si l'on veut, marque le nord magnétique : c'est la conscience ; on s'en

vie : Le point de départ de la vie intellectuelle est l'idée d'être, et la foi nous dit que le terme en est dans l'intuition de l'*Ipsum esse* ». Ajoutons seulement : Après que la seule philosophie, sans le secours de la foi, avait dit qu'elle y *serait*.

sert pour le tronçon qui s'amorce sur la loi morale. L'autre marque le nord géométrique : c'est l'entendement ; on s'en sert pour le tronçon qui s'amorce sur l'expérience. Et les deux tronçons du tunnel ne se rejoignent pas ; ils se raccordent, vaille que vaille, par la « raison ». Pour Aristote, au contraire, la raison c'est la faculté dialectique, qui creuse d'où qu'elle parte ; et c'est l'intelligence, une, qui commence, dirige, finit et synthétise, selon le beau mot de saint Thomas : *Discursus rationis incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum* [1]).

1) S. Thomas, *Sum. theol.*, 2a 2æ, 8, 1, ad 3.

CHAPITRE II.

Le réalisme dogmatiste d'Aristote.

« Obscuritatem magnam in hac materia ponit quod veritas est conformitas intellectus et rei. De veritate rei est optime dictum ; de veritate absolute est bene dictum, ut prima fronte apparet, sed particulariter intelligendum, quia non conformitas cujusque intellectus sed intellectus complexi tantum est veritas. »
Card. CAJETAN (in I^m, q. 16, a. 2).

ARTICLE I.

NOTION DE LA VÉRITÉ.

1. Aristote n'a pas défini la vérité logique par " adaequatio rei et intellectus „.

Ce chapitre traite de la solution qu'Aristote a donnée au problème de la vérité logique.

Ce problème se décompose en deux questions : *Quid sit verum ?* et *An sit ?* La première question est celle de la définition du vrai ; la seconde, celle de la légitimité de la certitude : possédons-nous le vrai ? La solution de la première sert à celle de la seconde : comment, de même, me rendre compte que je possède un chronomètre si je ne sais ce que c'est ? Cependant, on ne définit le vrai qu'en supposant résolue la question de la certitude. On prend pour base des certitudes *effectives*, des cas où nous croyons fermement posséder le vrai — à tort ou à raison : il serait prématuré de trancher ce point. De ce fait, on tire la définition

de ce que nous entendons par le vrai ; de cette définition et d'une nouvelle analyse du *fait* de la certitude on tire la solution de la question du droit à la certitude : le fait se complique-t-il formellement du droit ? C'est proprement le problème critériologique. Il commence donc par une donnée incontestable : le fait subjectif de la certitude et par un doute général négatif portant sur le droit objectif. Quant à sa solution, elle débute par celle de la question : qu'est-ce que tout le monde entend par le vrai ?

Or de quelque façon qu'on tourne ou retourne cette question, le vrai se présente bien comme une conformité d'une connaissance intellectuelle avec du réel. En effet elles sont équivalentes, ces deux expressions : je dis vrai ; telle je dis être une chose, telle elle est effectivement.

Mais creusons cette donnée : de quelle connaissance s'agit-il, de quel réel, de quelle conformité ? L'on voit, d'ailleurs, du coup que cette triple question se réduit à une question double, celle de la conformité étant résolue par la solution des deux premières : une conformité ne peut être qu'une conformité, il n'y a pas à épiloguer là-dessus, il ne s'agit que de savoir entre quels termes il y a conformité, et de réserver — ce qui est évident — qu'entre les termes conformes subsistera toujours cette différence-ci : que l'un sera une connaissance et l'autre du réel. Il y a des siècles qu'on répond : cette connaissance c'est l'*intellectus*, et ce réel c'est la *res*, et la vérité c'est l'*adaequatio* (ou *conformitas) intellectus et rei ;* soit, en abrégé, *arei.*

Est-ce là une définition empruntée à Aristote ? Certes il ne nie pas que la vérité soit une conformité de la connaissance intellectuelle avec du réel ; pour lui, « chercher le vrai » c'est « chercher la nature des êtres » [1]), et « se tromper c'est avoir une pensée contraire à la réalité » [2]). Toutefois Aristote n'a pas défini le vrai logique par *arei :* plus de temps s'est écoulé entre la mort d'Aristote et la naissance de cette formule, que depuis cette naissance jusqu'à nos jours. Elle est due, semble-t-il, à un commentateur, nommé Isaac, et se trouve pour la première fois dans son livre *De Definitionibus* [3]).

1) Aristote, *Physique*, I, 8.

2) Id., *Métaphysique*, IX, 10.

3) S. Thomas, *De veritate*, I, 1 ; et *Sum. theol.*, I, XVI, art. 2 : « Isaac dicit in libro *De definitionibus* quod veritas est adaequatio rei et intellectus ».

En note de l'édition de Turin (1904) de la *Summa*, on lit, *(loc. cit.) :* « Isaac, filius

Et saint Thomas a-t-il admis la formule *arei* comme *définition* du vrai ?

Cela ne nous semble pas sûr. A condition d'être comprise, cette formule est un aide-mémoire commode notant ce qu'il y a de plus important à noter à propos du vrai, à savoir son carac-

Honain, cujus liber cujus titulus est *De definitionibus*, translatus est a magistro Gerardo Cremonensi, de arabico in latinum (Cfr. FABRICIUM, *Bibliotheca med. et inf. lat.*, t. III, p. 39) ».

Le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* d'UEBERWEG-HEINZE signale deux (ou trois) Isaac, antérieurs à saint Thomas. A aucun d'eux cependant n'est attribué un livre intitulé *De definitionibus*. Ce sont : 1° Isaac Israëli, médecin juif mort très âgé en Espagne vers 940-950, auteur d'un livre sur les éléments *(Op. cit.*, pp. 217, 259 et 262). — 2° Honain Ben Ishak, historien de Bagdad, qui mourut en 876. Il traduisit des œuvres d'Aristote. — 3° Isaac, fils du précédent, et associé à ses travaux *(Op. cit.*, p. 243). Il s'agit donc probablement de ce dernier auteur.

On trouve dans le S. BONAVENTURAE *Commentarius in I librum Sententiarum* (dist. XL, art. II, q. 1 ; vol. I, p. 707 ; 1883, ad Claras Aquas [Quaracchi] prope Florentiam, ex typographia Collegii Sancti Bonaventurae) le texte et la note suivante respectivement de l'auteur et de l'éditeur :

« Qui enim cognoscit vere cognoscit rem praesentem esse sicuti est et futurum ita evenire sicut eveniet. Est enim veritas adaequatio rei et intellectus (5). »

Au bas de la page, on lit (note) :

« (5) Haec definitio veritatis a Scholasticis aut Aristoteli attribuebatur, aut cuidam Isaac qui scripsit librum de Definitionibus. Si verba tantum spectas, definitio veritatis a S. Doctore hic proposita neque in uno neque in altero occurrit, sed si ad sententiam intendis, illa definitio habetur apud utrumque. Aristoteles multis locis de veritate et falsitate orationis loquens docet, orationem esse veram, si enuntiet rem sicuti est ; at falsam, si enuntiet rem, sicuti non est. Cfr. libr. *de Praedicam.*, c. de Substantia ; I. *Periherm.*, c. 7 (c. 9) ; III de *Anima*, text. 21, seqq. (c. 6) ; et IV *Metaph.*, text. 27 (III, c. 7) ; nec non V *Metaph.*, text. 34 (IV, c. 29). In libro IX *Metaph.*, text. 21 (VIII, c. 10) autem ait : « Quamobrem verum dicit qui divisum dividi et compositum componi putat : falsum autem, qui contraquam res se habeant, aut quando sunt aut non sunt ». Quod ad Isaac attinet inspeximus Monachii cod. Bibl. reg. n. 8001, lat. qui a fol. 151 vers. usque ad fol. 154 rect. continet laudati Isaac librum de *Definitionibus*. In quo libro invenimus definitionem veritatis et falsitatis. « Veritas est id quod est res ; secundum alios, veritas est sermo, quem confirmat demonstratio vel sensibiliter vel intellectualiter ; sermo autem iste sic est, ut definitio, quoniam est enuntiativa naturae et essentiae rei ; similiter et sermo dicentis ; veritas quidem est enuntiativa naturae et essentiae veritatis, quantum id sibi quod est res vere est, et veritas non est nisi quod est. Falsitas est quod non est res, et dicitur oratio, qua de aliquo dicitur eius contrarium. Verum est affirmatio rei de re, a qua [non ?] removetur vere ; falsum vero est eius contrarium ; rectum est quod impossibile est removeri. » — Definitio veritatis a S. Doctore proposita, quoad verba magis convenit cum illa defnitione, quam Averroes proponit in libro « *Destructio destructionum* », disp. metaph. I, circa finem (dub. 22) : « Veritas namque, ut declaratum est in sua declaratione (definitione), est aequare rem ad intellectum, sicut quod reperiatur in anima, sicut est extra animam » (ed. Venet, 1495). — Et cum definitive Avicennae I *Metaph.*, c. 9, quae est : « Veritas autem... intelligitur dispositio dictionis vel intellectus, qui signat dispositionem in re exteriori, cum est ei aequalis. » Cfr. etiam Anselm. libr. *de Veritate.* »

tère d'objectivité réelle. Aussi rien n'empêche qu'on s'en serve, et nous nous en servons nous-même à l'occasion. Il n'en résulte pas que ceux qui s'en servent le prennent pour une bonne *définition*. Nous avons dit ailleurs [1]) pourquoi nous croyons [2]) que c'est le vrai ontologique que saint Thomas définit par les mots *arei*, tandis que le vrai logique se définirait comme suit : *Adaequatio rei et intellectus, secundum quod intellectus dicit esse quod est aut non esse quod non est* [3]).

Ajoutons le mot du Card. Cajetan, et que nous avons mis en tête de ce chapitre : *Obscuritatem magnam in hac materia ponit, scilicet quod veritas est conformitas intellectus et rei*, etc.

Cette parole nous montre qu'en somme Aristote a très bien fait de ne pas définir la vérité par *arei :* une définition doit éclairer et non répandre beaucoup d'obscurité, *obscuritatem magnam !*

De fait, le plus grand reproche qu'on puisse faire à la définition *arei*, c'est de n'être pas convertible avec ce qu'elle veut définir : elle ne s'applique en toute propriété de termes qu'à une seule espèce de connaissances vraies, notamment à la connaissance adéquate des réalités existantes. Or remarquons que le bon sens admet de la vérité au moins encore dans la connaissance *inadéquate* d'une réalité existante, et dans celle dont le correspondant objectif immédiat n'est *pas une pareille réalité ;* donc, l'une fois, quand manque l' « adaequatio » en même temps qu'il y a bien une « res » au sens complet et primaire du mot, et, l'autre fois, quand manque une pareille « res ». En d'autres mots, il y a du vrai encore au moins dans les connaissances incomplètes d'ordre existentiel, et dans les connaissances d'ordre idéal.

Par exemple, je puis ne rien savoir de ce mur-là si ce n'est qu'il est blanc (savoir d'ordre actuel) et en ignorer tout le reste ; je puis aussi me redire à moi-même des théorèmes de géométrie, concernant le triangle, le cercle, la parabole en général (savoir d'ordre idéal). Donc, à consulter le bon sens, la vérité n'est pas seulement *arei ;* elle existe assurément dans la connaissance adéquate du réel actuel ; mais elle existe aussi dans ce qui n'est pas

1) *La vérité et le progrès du savoir,* dans la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* 1911, pp. 213, etc.

2) En nous appuyant surtout sur la première question du premier article du traité *De Veritate.*

3) *Sum. c. Gentes,* I, 59.

encore cela ou dans ce qui est autre chose que cela, dans ce qui, de toute façon, est moins que cela. La connaissance adéquate du réel actuel constitue la perfection du savoir, car elle contient éminemment le savoir d'ordre idéal et complètement celui qui porte sur ce qui est parfaitement du réel. Et cette connaissance est vraie ; elle est donc, de certaine façon, la perfection de la vérité. Mais celle-ci est attribuée aussi, dans tout le sens propre du mot vérité, également au savoir imparfait.

Or si l'on maintient comme définition du vrai logique la formule *arei*, il n'y a pas moyen d'expliquer la vérité du savoir imparfait, et qui progresse par rapport à une seule et même chose. Car si l'on n'explique ou si l'on n'interprète pas le mot *res*, il faut bien entendre par là précisément la réalité tout court au sens obvie et complet du mot, à savoir une chose actuellement donnée, existant comme chose-en-soi, avec son être à elle qui la campe pour son compte en dehors de l'intelligence. Mais si la vérité est bien une *adaequatio* et si la *res* est bien ce que nous venons de dire, il n'y a vérité qu'à connaître cette *res* adéquatement ! Répliquera-t-on en niant que la vérité soit une *adaequatio ?* Ce serait rompre en visière au bon sens ! Ou dira-t-on que le savoir est vrai mais imparfait, donc susceptible de progrès, pour être « quasi adéquat » par rapport à tel objet réel donné ? Ce ne serait là qu'une quasi-réponse et qui ne résisterait pas à l'examen. Car où serait le critère qui distinguerait l'inexactitude qui fait une connaissance erronée de celle qui la fait incomplète ? Au reste, le mot « quasi-adéquation » n'a pas de sens : « *Non proprie dicitur aliquid magis et minus aequale* », dit saint Thomas, à propos de vérité [1]). Et si l'on explique cette « quasi-adéquation » en disant que « tout le connu est réel sans que tout le réel soit connu », on se paye de mots. Au fond, cela ne peut signifier que ceci : qu'à côté et en dehors du réel connu, il y en reste à connaître ; mais cela n'explique pas qu'un seul et même objet réel soit à la fois véridiquement et imparfaitement connu. On parlerait donc de progrès en extension mais non en intensité. En effet, on peut certes considérer un ensemble de choses comme un tout formé de parties réellement distinctes, de parties physiques. La connaissance que l'homme en acquerrait progressivement serait, en quelque sorte, quantitative ; elle procéderait par envahissement

1) *Sum. theol.*, I, 85, 7. Sans doute, c'est dans une objection qu'il dit cela, mais sa réponse ne le dédit pas.

de proche en proche et par empiétements successifs d'une étape réelle à une autre étape réelle. En ce cas certes, tant que la connaissance n'est pas arrivée à recouvrir sans lacune son objet d'études, il reste des parties ignorées, à peu près comme dans les fouilles de Pompéi ; et l'on peut dire que « tout le réel n'est pas connu ». Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit : les parties inconnues sont aussi hors de cause, précisément parce qu'inconnues et objet éventuel d'une *autre* connaissance. Or c'est d'une seule et même connaissance qu'on dit qu'elle est véridique et incomplète, et en la considérant non pas par rapport aux réalités voisines encore inconnues, mais par rapport à celle qui fait son propre objet, à elle. Et cet objet-là n'est pas dit incomplètement connu parce qu'il serait, lui aussi, fractionné en parties dont quelques-unes seulement seraient découvertes, car le raisonnement de ci-haut se reproduirait ici. D'ailleurs, ce fractionnement à l'infini est impossible. Si donc, à la base de toute la connaissance du réel, se trouve un élément pris précisément comme chose-en-soi, il doit être connu comme un tout et qu'on n'émiette pas davantage. Et, dès lors, il devrait être connu en entier, car comment le connaître moins sans le connaître mal ?

En résumé : Il est faux que la vérité soit *arei*, puisqu'il y a déjà de la vérité sans cela. Cependant, si l'on maintient que le correspondant objectif de la connaissance vraie soit précisément une *res* existante prise aussi menue que l'on veut mais en fin de compte dans tout son être actuel ; comme d'ailleurs on ne peut nier que la vérité ne soit une *adaequatio*, ni réussir à atténuer ce mot par des explications, — il faudrait bien renoncer à expliquer le savoir véridique mais incomplet des choses-en-soi actuellement existantes.

Si la formule *arei* (prise comme *définition* du vrai) a le tort de ne reconnaître de vérité que dans la connaissance adéquate d'une réalité actuelle et par conséquent de la refuser aux connaissances inadéquates de ces objets, elle a aussi le tort connexe de ne pouvoir expliquer, en fait de connaissances d'ordre réel, les connaissances analogiques, qui sont elles aussi inadéquates, quoique d'une autre façon que les connaissances incomplètes. Car comment y aurait-il adéquation avec une *res*, au sens propre de ce mot, là où la connaissance procède par voie de négation de transcendance et d'analogie, à l'égard de choses qui ne rentrent pas dans le cadre de l'objet formel propre de l'intelligence ?

Et à côté de ces cas où il y a de la vérité sans « adaequatio »,

il y en a aussi, répétons-le, qui présentent de la vérité sans « res » au sens complet et primaire du mot, à savoir sans réalité actuellement existante. Pour ne pas parler des connaissances négatives (car quelle est la chose qui correspond à un jugement négatif comme tel ?) — ne considérons que les connaissances d'ordre idéal, la géométrie, par exemple ; or quelle est, en dehors d'une idée platonicienne, la *res* qui correspond à une abstraction ; où est LE triangle ?

Remarquons aussi que si la formule *arei* a le tort de n'admettre de vérité que dans la connaissance parfaite, elle en a en même temps un autre : celui de ne mettre la vérité que dans une connaissance impossible pour l'homme. Oui, la connaissance adéquate du réel actuel est pour nous le fruit défendu !

En effet, *individuum est ineffabile.* De plus, si cette connaissance était possible, elle s'obtiendrait par une intuition directe ; ce serait là l'*intellectus* correspondant nécessairement à la *res.* Cette intuition serait à la fois nécessaire et exclusive de toute autre forme de connaissance ; il n'y aurait plus, notamment, de jugement du tout [1]). Celui-ci serait inutile dans le cas de la perfection du savoir, et inutile aussi dans les autres cas, qui seraient eux-mêmes inutiles : ils ne présenteraient que des connaissances approximatives, sans plus de raison d'être que le provisoire ou l'incomplet en présence du définitif ou du complet de même ordre ! S'il pouvait connaître l'essence individuelle, l'homme ne jugerait jamais et serait toujours dans le vrai, et du coup dans la plénitude du savoir, il verrait le réel intuitivement comme l'ange. Or l'homme juge et se trompe ; c'est là un fait, et il est significatif : il montre que l'homme n'a pas l'intuition et n'a jamais la connaissance adéquate du réel. La formule *arei* ne définit donc que le vrai d'une seule espèce de connaissance et précisément de celle que l'homme ne puisse jamais avoir !

En présence de cet inconvénient, il y a deux attitudes à prendre : ou bien, en maintenant comme définition du vrai la formule traditionnelle, on soutiendra en même temps que toute possession du vrai est impossible pour l'homme ; dès lors l'on appellera vrai ce semblant du vrai ou ce succédané du vrai dont

1) « Compositione et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est haberetur quid ei inesset vel non esset ». S. THOMAS, *Sum. c. Gentes,* I, 58.

la possession est possible. Mais ce sera là substituer à la notion obvie de vérité une notion subjectiviste et relativiste, pour aboutir au positivisme intellectuel de Kant, ou à l'idéalisme, ou au pragmatisme, ou à tous ces enfants du kantisme que le XIXe siècle a produits.

Ou bien on ne maintiendra pas la définition *arei*, qu'Aristote d'ailleurs ignorait. Mais puisque, sous le patronage d'un commentateur inconnu [1]), elle existe de fait, fille beaucoup plus posthume que légitime d'Aristote, et qu'elle s'est installée dans le monde philosophique et qu'elle y a reçu des honneurs, on l'éconduira poliment, en donnant ses raisons, ne fût-ce qu'une, si elle est *décisive*. — On maintiendra le mot *adaequatio*, puisqu'il est bon et ne saurait être expliqué sans être modifié ou dénaturé. Quant aux deux autres ? Comme Aristote, l'on entendra par *intellectus* le jugement ; et sinon textuellement comme Aristote, au moins selon sa pensée, et, en accord avec le sens du mot *intellectus*, on entendra par *res* un rapport d'identité objective ou de vérité ontologique.

Ainsi, au lieu de définir la vérité logique par *arei*, nous dirions : c'est la conformité du jugement avec une identité réelle. Pour définir le vrai, nous remplacerions donc une formule qui n'est pas d'Aristote par une autre qui n'en est pas non plus. On ne peut rien nous reprocher au nom du texte d'Aristote. Au nom de son esprit, nous osons croire que nous avons l'avantage. Nous l'avons prouvé d'une façon négative en montrant les inconvénients de la formule *arei* (celui de ne s'appliquer qu'à une seule connaissance et à celle précisément que l'homme n'aura jamais). Etablissons directement ce qu'il faut entendre par *intellectus* et par *res*. Et cela sauve tout : la notion de la vérité, la possession de la vérité et le progrès de la vérité, la possibilité de l'erreur et la limite du savoir [2]).

1) Et puisqu'il est inconnu, il n'y a pas de mal à citer à son sujet cette boutade de La Fontaine :

N'attendez rien de bon du peuple imitateur,
Qu'il soit singe ou qu'il fasse un livre.

Et le fabuliste préfère encore la première espèce, car il ajoute :

La pire espèce, c'est l'auteur.

(Le Singe, XII, 19.)

2) Nous nous permettons de renvoyer à notre étude déjà citée : *La vérité et le progrès du savoir (Revue Néo-Scolast. de Phil.*, 1911) et résumée ci-haut. Sans doute, il peut paraître que nous ayons en quelque sorte joué sur le mot *adaequatio*, et réduit

2. Pour Aristote, il n'y a de vérité logique que dans le jugement.

C'est-à-dire que le terme intellectuel du rapport de vérité logique et ce qu'il faut entendre par l'*intellectus* de la formule *arei*, c'est le jugement ; et que le réel du même rapport, ce qu'il faut entendre par la *res* est nécessairement correspondant avec le premier, à savoir l'identité qui constitue la vérité objective. Arrêtons-nous à présent au premier point : pour Aristote, l'*intellectus* c'est le jugement seul.

A preuve : « Là où se rencontre le faux et le vrai, il faut qu'il y ait une synthèse d'objets que l'esprit ramène à l'unité », écrit-il [1]). Et cette idée, il la répète si souvent et si clairement que son opinion à ce sujet ne peut être douteuse [2]). Il nous dit, par exemple, encore : « Il ne suffit pas qu'il y ait dans l'esprit une connaissance absolument incomplexe ou qui ne représenterait qu'une essence de quelque chose » [3]). Ce qui signifie que la vérité ne se trouve pas dans le simple concept intellectuel mais dans le jugement. Même il ne définit le vrai que par cette propriété : « le faux consiste *à dire* de l'être qu'il n'est pas ou du non-être qu'il est, le vrai *à dire* de l'être qu'il est et du non-être qu'il n'est pas » [4]).

Inutile sans doute d'ajouter que la thèse : il n'y a de vérité logique que dans le jugement, est aussi celle du grand disciple

la question de la définition du vrai à une question verbale et étymologique. — En ce cas, saint Thomas lui aussi jouerait sur les mots dans le texte que nous en avons cité (*Sum. theol.*, I, 85, 7). Non ! Quel que soit le mot employé pour dire que le vrai est une conformité de la connaissance avec le réel, que ce soit une égalité, une parité, une similitude, une correspondance, une *adaequatio* ou ce qu'on voudra, il y a une question réelle qui se pose : En quoi une connaissance est-elle vraie sans être la connaissance complète de sa réalité actuelle correspondante, qui finalement est un tout doué d'unité ? Ou : comment la connaissance diffère-t-elle de son objet matériel par imperfection et non par erreur ? Et cette question réelle nous paraît avoir son importance. A ceux qui ne la voient pas, nous ne pouvons que la montrer. Au reste, tout examen d'une définition n'est-il pas, et légitimement, une question de mots en même temps que de choses ? C'est la recherche de l'expression complexe d'une chose, en vue de l'intelligence de cette chose.

1) Aristote, *De Anima*, III, 6.

2) Id., *Perihermenias*, IV.

3) Id., *Métaph.*, V, 5.

4) Id., *ibid.*, IV, 7. Cfr. cette autre définition (Id., *ibid.*, IV, 3) : « Le vrai comporte l'affirmation quant à ce qui est uni et la négation de ce qui est séparé ».

d'Aristote, saint Thomas. Cela a été prouvé à satiété, et nous-même nous avons eu l'occasion de citer [1]) maint passage de saint Thomas où il conteste que la vérité logique se trouve dans le simple concept, à moins que celui-ci ne soit implicitement un jugement. Il n'y a pas de vérité logique rien que pour une effective conformité entre deux termes isolés : d'une part, une *chose* qui existerait en elle-même, hors de nous, d'autre part, un simple concept qui, en nous, ferait le pendant de cette chose et se trouverait dans le champ de regard de l'intelligence vis-à-vis de cette chose. On aurait ainsi, situés chacun isolément, les deux termes d'une relation : la chose, et l'idée intellectuelle. Mais la ressemblance qu'il y aurait en fait entre eux ferait-elle la *vérité ;* et la différence ferait-elle l'*erreur ?* Non ! Le bon sens et la raison philosophique qui l'appuie ne considèrent pas le simple concept comme capable d'être déjà véridique.

Quelques auteurs ont voulu, de la parole de saint Thomas : « *veritas est in judicio ut cognitum in cognoscente* », tirer cette conclusion que la vérité se trouvait aussi dans le simple concept mais à l'état inconnu, donc imparfait. Cette conclusion n'est ni ce que dit saint Thomas ni ce qu'il devrait dire. En effet, quant à ce dernier point, un philosophe peut logiquement soutenir à la fois que la vérité se trouve dans le jugement seul et que c'est là seulement qu'elle se trouve à l'état connu. Bien plus, ne serait-il pas au moins étrange que, dans une connaissance, dans un concept, par exemple, se trouverait de la vérité, sans qu'elle puisse s'y trouver à l'état connu ? Si elle n'y est pas à l'état connu, elle n'y est pas du tout.

De fait, ne peut être douée de vérité que la connaissance qui se présente formellement comme étant bien celle de telle chose, comme étant la re-connaissance de quelque chose d'objectif et de son objet déterminé [2]). Cette connaissance ne peut être que celle

1) Voir *Revue Néo-Scol. de Phil.*, 1911, p. 228.

2) Et Kant n'a pas tort en ce qui suit : « Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkenntnis mit *ihrem* Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden ; denn eine Erkenntnis ist falsch wenn sie mit dem Gegenstande *worauf sie bezogen wird,* nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte ». C'est-à-dire : puisque la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec *son* objet, il faut par là même que cet objet soit distingué des autres ; car une connaissance est fausse, quand elle ne concorde pas avec l'objet *auquel on la rapporte*, alors même qu'elle renfermerait des choses valables pour d'autres objets (KANT, *Kritik der r. V.*, p. 83).

qui soit au moins implicitement un jugement. En effet, c'est dans le jugement seul que s'établit le dédoublement d'une réalité en *chose qui est* et *ce qu'elle est*, et que se rétablit son identité. Or, sans ce dédoublement et sans cette reconstitution, on n'a pas proprement une connaissance comme étant celle de telle chose. Ce n'est donc que dans et par le jugement qu'il y a une connaissance susceptible d'être vraie, selon qu'elle est semblable à la réalité de la chose, signifiée par le sujet, et représentée par le prédicat correspondant [1]). Du même coup, cette connaissance est au moins implicitement celle de sa propre vérité. Donc, si la vérité ne se trouve « ut cognita in cognoscente » que dans le jugement, c'est aussi dans le jugement seul qu'elle est.

Saint Thomas appuie cela encore d'un autre argument qui, au fond, se base encore sur la considération précédente : il dit que c'est dans le jugement seul qu'on représente pour *ce qu'elle est* quelque chose d'objectif, quelque chose *qui est*, tandis que le simple concept ne représente qu'une quiddité (ce qu'une chose peut être) sans établir son rapport avec telle chose :

Aequalitas diversorum est, dit l'auteur du traité *De Veritate*. C'est-à-dire : la première condition requise pour ressembler, c'est de différer, — mais ce n'est évidemment pas la seule. Il n'y a point de ressemblance entre deux termes rapportés, si, à quelque autre point de vue que celui qui les réunit dans une même perspective, il n'y a point déjà une certaine différence. Un homme possède de l'égalité d'humeur, s'il est pris à plusieurs moments différents de sa vie : Corneille est dit inégal à lui-même, si on compare l'auteur du *Cid* à l'auteur d'*Attila*, etc. La différence requise entre deux êtres semblables peut cependant se réduire à la non-identité individuelle, à cela seul qu'il y ait deux êtres, tels deux œufs supposés pour le reste absolument égaux. Mais la ressemblance n'est plus qu'un vain mot, si la différence même se réduit à rien. Ce serait le cas si un individu considéré sous un seul rapport était dit semblable à lui-même. Ce serait le cas encore si l'on assignait comme l' « autre » terme d'une ressemblance, celui *formellement* qui ressemble : Un tableau où figure

1) Et il est si nécessaire à la vérité que la connaissance se présente formellement comme étant bien celle de telle chose, que les intelligences qui connaissent sans juger, ne s'en dispensent qu'en faisant éminemment un jugement sous forme d'appréhension simple : « Intellectus divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem... non tamen componendo et dividendo sed per intellectum simplicis quidditatis » (S. Thomas, *Sum. theol.*, I, 85, 5, in c.).

quelque personnage est un portrait si l'artiste a dit ou désigné quel homme il a voulu peindre. Seul un mauvais plaisant dirait qu'un tableau est le portrait de cet homme précisément, existant ou possible mais inconnu, auquel il arriverait d'avoir les traits mêmes qui sont fixés par la peinture. Saint Thomas résume tout cela d'un mot : *Aequalitas diversorum est.* Et c'est à propos de la vérité qu'il exprime cet adage d'élémentaire bon sens [1]).

Si le jugement seul est susceptible de vérité logique, il faut ajouter aussi qu'aucun jugement ne laisse de l'être à raison de son espèce, qu'il soit négatif ou affirmatif, d'ordre existentiel ou d'ordre idéal, exprimant une connaissance analogique ou propre, etc. Tout jugement donc est nécessairement vrai ou faux. Bref, la vérité est bien une propriété du jugement *(convenit omni et soli)*, en ce sens qu'une proposition doit être vraie, sous peine d'être fausse, sans milieu.

3. Le correspondant objectif du jugement, la " res „, c'est le rapport d'identité réelle qui constitue fondamentalement la vérité ontologique.

De ce qu'il n'y ait de vérité logique que dans le jugement, qu'en résulte-t-il quant au correspondant objectif du jugement vrai, comme tel ? Ceci :

1° Le correspondant (ou la « *res* »), auquel le jugement doit être conforme pour être vrai, doit être assurément *la réalité* sous un aspect ou sous une forme quelconques, comme les exemples de jugements vrais le démontrent. Ce correspondant doit donc être doué d'objectivité.

1) S. Thomas, *De Veritate*, 1, 3.

A première vue, saint Thomas applique cet adage autrement que nous le faisons. Mais, en fait, la considération que nous faisons valoir est bien celle de saint Thomas. Il n'y a de vérité, dit-il, que dans le jugement, parce qu'il n'y a pas de jugements comme tels dans l'ordre ontologique. Ils sont propres à l'intelligence : « *Ipsum judicium intellectus est quiddam proprium ei, quod non invenitur extra in re* ». Mais si saint Thomas, en vertu du principe *aequalitas diversorum est*, oppose ici à l'intelligence jugeant et susceptible de vérité, l'intelligence « concevant » *(intellectus formans quidditates)* et non susceptible de vérité, ce n'est pas certes qu'il y aurait des concepts ailleurs que dans une intelligence, ou qu'il n'y aurait pas au moins la différence de non-identité entre la chose et le concept. Il a donc bien voulu dire qu'il n'y a pas de différence, parce que l'autre terme est formellement la chose même qui ressemble. Le tout

2° Le correspondant objectif de la vérité logique *n'est pas exclusivement la chose extérieure existante*, actuellement donnée, puisqu'il y a des jugements d'ordre idéal.

3° Quand même c'est la chose existante, notamment dans les jugements d'ordre réel, le correspondant objectif propre et immédiat de la vérité logique n'est pas précisément la chose existante, *complètement telle qu'elle est*, pour soi et en soi, en dehors de l'intelligence, puisqu'il y a des jugements qui expriment un savoir incomplet et analogique.

4° De toute façon, qu'il s'agisse d'une essence possible (dans le jugement d'ordre idéal) ou d'une chose existante (dans le jugement d'ordre réel ou existentiel), cet « objet », pour être le correspondant réel du jugement, puisque le jugement est lui-même un rapport, n'est pas pris à l'état absolu. Du moment que l'on a reconnu que le jugement, lequel est un rapport, est seul susceptible de vérité logique, et que, en fait, ce jugement est vrai qui est doué d'une certaine conformité, on doit ajouter : à quoi donc un rapport pourrait-il être *immédiatement* conforme, sinon à un autre rapport, et même à ce rapport qu'il est lui-même, vu à l'envers ?

En ce cas, qu'est-ce donc que cette « *res* » dont parle la définition courante du vrai, si elle n'est proprement (ne l'étant pas uniquement) ni la chose *hic et nunc* existante, ni la chose actuelle complètement telle qu'elle est, ni l'essence hypothétiquement possible ; et si, en tout état de cause, cette « *res* » n'est pas l'une ou l'autre de ces choses considérées absolument ? Cette « *res* », c'est la vérité ontologique.

Mais qu'est-ce que la *vérité ontologique* en critériologie ?

Pour le comprendre, analysons le sens précis et la valeur complète du mot *vrai* quand il est appliqué, non plus à un jugement ou à une parole, mais à des choses, quand, par exemple, nous disons : ceci est du *vrai* vin, ceci est un *vrai* diamant.

du concept consiste dans sa similitude : *Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam.* (Le contexte prouve que dans cette dernière phrase ce n'est pas le mot *existentis*, mais le mot *extra animam*, qui porte l'accent de la pensée).

A ce sujet, remarquons que, d'après le même argument, il y a plutôt encore de la vérité dans la sensation que dans le simple concept : « Est quoddam judicium sensus », dit saint Thomas quelque part. La sensation ressemble au jugement, en ce qu'elle se rapporte à un objet distinct d'elle, déterminément désigné par l'attention, quoique non intellectuellement ni réflexivement.

Mais avant cela, supposons deux autres phrases : ceci est du *vin* rouge et odoriférant, ceci est une *fleur* rouge et odoriférante.

Je remarque d'abord que cette fois chaque adjectif *ajoute* une idée au substantif auquel il est accolé. Quand quelqu'un, en me montrant une cruche, me dit : ceci est du vin, j'apprends quelque chose, à savoir la matière contenue dans la cruche. Quand, poursuivant, celui qui m'a montré la cruche me dit : c'est du vin rouge, j'apprends encore davantage, à savoir la couleur du vin ; et ainsi de suite tant qu'il ajoute des adjectifs.

Je remarque ensuite que la réalité que représentent ces adjectifs est la même, quelle que soit la différence qu'il y a entre les deux substantifs auxquels on les accole. Non pas sans doute que la fleur rouge et le vin rouge aient exactement la même nuance ; mais le mot *rouge* exprime dans les deux cas une même couleur, celle-ci eût-elle des nuances que rien n'empêche de ranger sous un nom générique, et de répondre à une seule définition donnée.

Par contre, comparons les deux expressions : 1° ceci est du vrai vin ; 2° ceci est une vraie fleur.

Nous remarquons cette fois que :

1° L'adjectif *vrai* ne me fait rien connaître de plus, quant à la réalité à laquelle il est accolé, que s'il était supprimé. En toute rigueur, dire : *ceci est du vin*, ou dire : *ceci est du vrai vin*, c'est dire la même chose concernant la réalité en cause. Si ce qu'on montre est du vin, c'est *ipso facto* du « vrai » vin ; et *vice versa*, dès que ce n'est pas du vrai vin, ce n'est pas du vin du tout. Il en va de même évidemment, si l'on parle d'une fleur.

Il en résulte que :

2° La réalité par laquelle le vin ou la fleur sont chacun vrais, est aussi différente que le vin et la fleur sont différents entre eux. Le vin est vrai pour tout ce qui le faisant vin le fait différent d'une fleur ; et vice versa.

Ainsi donc, le prédicat *vrai* est objectivement inutile. Ce qui amène immédiatement la question : *pourquoi*, en ce cas, l'emploie-t-on ?

Pour y répondre, remarquons *quand* on l'emploie.

On dira d'une liqueur qu'elle est du vrai vin après avoir consulté un vigneron ou un gourmet ; et d'une pierre qu'elle est un vrai diamant après avoir consulté un joaillier. Ainsi de toute chose on dira qu'elle est « vraiment » ceci ou cela après avoir pris l'avis d'un expert, d'un homme compétent, en un mot d'un connaisseur. L'intelligence dont on fait dépendre la certitude du

jugement : ceci est *vraiment* telle chose, — par exemple, du vin, — *est précisément l'intelligence qui connaît* les choses soumises à son examen (ce qui pour l'homme n'est possible que par des types généraux pré-connus). Et si elle ne les connaît pas ou (ce qui revient au même ici) si elle n'était pas censée les connaître, cette intelligence serait récusée. Ce n'est donc pas parce qu'elle est celle de tel individu qu'une intelligence donnée est faite juge de ce qu'est une chose ; mais c'est précisément parce que cette intelligence possède la connaissance exacte de cette chose.

Ainsi le mot *vrai* ne s'applique à une chose que par le transfert mental à cette chose, d'une qualité propre à la connaissance que quelqu'un en a.

Toutefois ce transfert à une chose extérieure ne se produit pas sans représenter cette chose au moins sous un aspect spécial, nouveau. Lequel ? Celui, sans doute, de la conformité de la chose avec une intelligence, mais avec une intelligence qui doit, sous peine d'être récusée, être celle même qui connaît la chose.

Mais tant que l'existence de pareille intelligence véridique et surtout infaillible ne peut encore être affirmée, la vérité ontologique consiste dans son fondement propre et immédiat [1]) ou dans ceci : *L'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est* [2]). C'est tout ce qu'en critériologie nous appelons vérité *ontologique* [3]).

Mais la vérité ontologique, telle que nous venons de la définir, est-elle quelque chose de réel et d'objectif ?

Certes, il faut l'exercice d'une intelligence donnée pour rendre actuel le rapport de vérité ontologique, ou « l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est ». Car il n'y a pas de rapport sans

1) La vérité ontologique se trouve comme dans son fondement propre, mais *médiat*, dans l'être même de la chose. En ce sens, saint Augustin a pu dire : *Verum est id quod est (Soliloques*, V).

De cette définition, comme de celle que nous donnons dans le texte, saint Thomas dit expressément qu'elles signalent le *fondement* de la vérité ; mais non la vérité formelle elle-même, ni la vérité logique, ni la vérité ontologique.

2) C'est la définition d'Avicenne, *in XI Metaphysic.*, cap. XI (rapportée par saint Thomas, *De Veritate*, I, 1) : *Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei.* Plus littéralement encore, c'est celle que saint Thomas rapporte ensuite sans nom d'auteur : *Verum est indivisio* (τοῦ) *esse et ejus quod est.* Nous considérons cette définition comme excellente dans l'ordre critique et analytique.

3) De cette définition, combinée avec la thèse que tous les êtres sont doués de vérité ontologique, ne résulte pas pour tous les êtres ni l'identité réelle entre l'essence

termes distincts ; et quand le rapport est un rapport d'identité, il ne peut donc y avoir entre les termes qu'une distinction de raison.

Mais l'intelligence qui rend actuel le rapport de vérité ontologique n'est pas, d'absolue nécessité, une intelligence véridique. Il suffit que l'intelligence *humaine* se dise, après avoir conçu par un premier terme une chose qui est, conçoive par un second terme précisément *ce que* cette chose est. Cela suffit pour que l'intelligence humaine établisse ainsi les deux termes du rapport de vérité ontologique, et remplisse toutes les conditions de l'actualité de ce rapport. Or, en fait, tout jugement : A est B, répondant à la question : qu'est-ce que A ? se décompose psychologiquement et naturellement, comme dans une suite de formules algébriques, en deux jugements : 1° « A est X », 2° « X est B ». Le premier jugement conçoit la vérité ontologique *comme telle ;* le second *prétend* dire quelle elle est dans l'espèce. Tout vrai jugement pose, avec les termes, le rapport de vérité ontologique ; quand il la reconnaît, et alors seulement, il devient en outre un jugement vrai.

et l'existence, ni l'impossibilité du changement. (Par exemple, de ce que Pierre soit malade ne résultera pas, au nom de cette identité qui constitue la vérité ontologique, qu'il doive être anéanti quand il guérira.)

Car la définition ne parle que du sujet un et total qui réalise « l'acte » d'exister actuellement ; et elle ne préjuge rien quant au mélange de puissance et d'acte que ce sujet pourrait comporter, que l'essence soit distincte de l'existence qui l'informe, ou que l'être complet comprenne, outre la substance, des surcharges accidentelles et mobiles.

Saint Thomas rencontre la première question que nous touchons ici dans la troisième objection de la seconde série d'objections rapportées dans le traité *De Veritate*, I, 1. Il fournit des données à la seconde question, dans la réponse à la cinquième objection de la même série. Il y parle des propriétés, « quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguntur ; sed ens verum unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum ; *unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis* ».

Il en résulte que non seulement Dieu possède la perfection de la vérité logique par l'infaillibilité de sa connaissance compréhensive, que non seulement (dans l'ordre synthétique et dogmatique) Il est l'intelligence par rapport à laquelle toutes choses sont dites vraies primordialement, mais encore qu'Il est lui-même plus vrai, de vérité ontologique, que les créatures, parce qu'Il est plus parfaitement Être, étant Acte pur.

Il en résulte encore que, dans le « principe d'identité » qui formule pour tous les êtres l'imprescriptible propriété d'être vrais, on a été amené à introduire, quant aux êtres mobiles, la particule : un être *considéré sous le même aspect formel*, ou : un *être, dans le même moment*, ne peut pas ne pas être. Mais l'examen de ces formules ressortit proprement à la métaphysique et non à la théorie de la connaissance.

La vérité ontologique est donc du réel en ce sens que, s'il faut une intelligence pour en établir les termes comme tels, il est indépendant de l'intelligence que les termes soient identiques ou ne le soient pas. Appliquons la même réponse à un cas analogue : Quelqu'un, à la vue d'une locomotive, se demande si c'est l'art de l'homme ou la force naturelle qui entraîne le train ? C'est l'homme qui a disposé la matière, qui a construit l'engin ; et ce sont les forces physiques qui agissent. Sans l'intelligence d'un ingénieur, il n'y aurait pas de mise en présence des substances naturelles ; mais il ne faut que cette mise en présence pour que les forces naturelles aient tout leur jeu, quoi qu'on fasse. De même, sans intelligence il n'y aurait en aucun cas de « racine carrée » mathématique, ni de nombres abstraits 2, 4, etc. Mais c'est aussi indépendamment de l'intelligence, et en dépit de qui le nierait, que la racine carrée de 4 est 2 ; si donc l'intelligence est aussi puissante qu'on veut pour penser et en ce cas pour établir des termes, elle est tout impuissante pour créer le rapport ou le faire autre qu'il est; exactement comme l'ingénieur qui est tout-puissant pour disposer et mettre en présence du fer, de l'eau et du charbon brûlant, ne pourrait jamais par eux mouvoir un train si le fer, l'eau, le charbon et le feu n'étaient pas ce qu'ils sont. La vérité ontologique est donc bien *du* réel.

Est-elle tout court *le* réel ?

Le réel, au sens *complet* du mot, exprime *ce qui existe*. Dès lors, le mot *vérité ontologique* dit plus, selon son extension, que le mot *res*, car il s'applique aussi aux purs possibles. Et par une propriété des notions transcendantales, il marque aussi une nuance de signification en ce qu'il représente les réalités (celles qui sont parfaitement telles, c'est-à-dire actuelles, et les essences possibles), toutes les deux, sous un aspect spécial : celui de l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est (ou dans le cas de vérité ontologique *formelle* : avec l'objet de sa connaissance). Et enfin la vérité ontologique ne représente pas le réel nécessairement d'une façon adéquate. Le terme-prédicat (ce qu'une chose est) peut s'identifier avec le terme-sujet (une chose qui est), en ce qu'il représente celui-ci « *totum sed non totaliter* ». Les mots *vérité ontologique* et *réel* ne sont donc pas absolument synonymes ; le premier dit à la fois plus et moins que le second, et de toute façon il le montre sous un certain jour spécial, celui de l'identité transcendantale, de l' « *indivisio* τοῦ *esse et ejus quod est* ». Mais c'est tout juste pour cela qu'en fait de vérité, il faudrait entendre

par la *res* de la formule courante *(arei)* non pas la réalité tout uniment mais la vérité ontologique. Et ce correspondant objectif du jugement répond parfaitement aux quatre conditions que nous avons établies ci-haut.

En effet, qu'il soit du réel, et qu'il soit aussi un rapport, nous venons de le dire.

En outre :

1° Puisque le rapport de vérité, et même les termes de ce rapport, comme tels, sont établis par l'intelligence, pourquoi le terme-sujet ne pourrait-il pas n'exister que dans l'intelligence, et n'être qu'une abstraction, à condition de représenter bien du réel, une chose qui est, à titre d'essence possible. La vérité ontologique est donc aussi bien d'ordre idéal que d'ordre existentiel ; elle est, par elle-même, indifférente à l'existence actuelle des êtres. La vérité géométrique, par exemple, n'était pas un vain mot avant qu'il y eût des cercles, des triangles, des cônes, existant dans du chêne, du fer ou du marbre. Opérée à un moment donné, la création de ces corps aurait-elle créé aussi l'identité objective entre le triangle et ce qu'on doit dire qu'il soit ? D'ailleurs, ces mots : *créer l'identité objective*, n'ont pas de sens : l'identité, prise formellement en elle-même, une fois reconnue, est reconnue comme absolue, comme *étant*, sans plus.

2° Faire de la vérité ontologique le correspondant objectif du jugement, explique la vérité de celui-ci même quand il n'exprime qu'incomplètement *(non totaliter sed totum)* le réel existant [1]). Quoique la vérité ontologique soit fondamentalement l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est, donc avec *tout* ce qu'elle est ; et quoique la vérité logique tienne à la conformité du jugement avec la vérité ontologique ; cependant un jugement peut, tout à la fois, ne pas *déclarer tout ce qu'est un être* et être vrai : Juger, c'est dire : l'être désigné par le sujet se trouve, pris tout entier comme chose mais partiellement connu par l'abstraction, dans l'extension de tel prédicat ou de telle catégorie. Par la même raison, le prédicat peut non seulement se borner à déclarer une partie d'un être, mais même ne déclarer qu'un simple accident, et même un accident amissible.

1) La substitution des mots « vérité ontologique » au mot « *res* », dans la définition du vrai, procure aussi l'avantage d'expliquer la vérité des jugements négatifs (ce qui est évident), et des connaissances analogiques.

Quant à celles-ci, nous en remettons l'examen au chapitre de la métaphysique.

L'*adaequatio* qui constitue la vérité consiste donc en ce que, quand je conçois une chose comme réalisant telle notion, cette chose la réalise effectivement. Il n'y a pas nécessairement *adaequatio* entre une connaissance, d'une part, et, d'autre part, une réalité actuelle qui est un tout et l'objet matériel de la connaissance, mais entre une connaissance et toute une réalité présentée sous un aspect formel, fût-il restreint ? Il y a donc possibilité de connaître une chose avec vérité sans la connaître toute ; mais c'est à force d'en dire successivement du vrai que j'arrive à connaître tout entier l'objet matériel constant des notions formelles que je concevais. Quand on dit de la connaissance parfaite et compréhensive, qu'elle est adéquate à son objet, on considère son objet matériel ; quand on dit de la connaissance qu'elle est vraie, on la considère comme adéquate à son objet formel.

Il importe donc de distinguer le prédicat *pris en dehors d'un jugement*, et qui alors n'exprime qu'un attribut abstrait et universel, et le même prédicat *pris dans un jugement donné* [1]), et qui alors, à raison de son identification avec un sujet, exprime ce sujet individuel tout entier, quoique partiellement connu au moyen du contenu objectif d'une notion abstraite [2]). Le propre de l'abstraction, en effet, est non de signaler des parties physiques, mais des parties métaphysiques [3]).

Ainsi donc, l'interprétation du mot « *res* » comme signifiant la vérité ontologique a l'avantage d'expliquer comment la confor-

1) Il en résulte que dans les jugements, il y a, à travers le prédicat, une transparence de ce que nous savons déjà du sujet ; et si le prédicat nous fait connaître le sujet, d'autre part, le sujet nous fait interpréter le prédicat. Ainsi est-il également vrai de dire : « l'homme est une cause efficiente » et de dire : « Dieu est une cause efficiente ». Dans les deux cas, le prédicat est absolument le même, et cependant il n'exprime pas l'égalité de la puissance efficiente en Dieu et dans l'homme. Car les jugements reviennent à dire : l'homme est une cause efficiente humaine et Dieu est une cause efficiente divine. On ne supprime les mots *humaine* et *divine* que parce qu'ils font double emploi avec les sujets respectifs des prédicats.

2) Il nous semble que cette distinction entre un prédicat pris dans un jugement donné ou en dehors de tout jugement est très souvent perdue de vue en logique. En ce point nous devons même, à regret, nous séparer du Card. Mercier. Dans la *Critériologie générale* (n° 13), il distingne les rapports d' « identité » et les rapports d' « appartenance » ; il donne comme exemple des premiers le rapport : « 2 + 2 = 4 », et des seconds celui-ci : « le soleil est brillant ». Le critère de la distinction des deux rapports se trouverait en ce que « les relations d'identité sont convertibles et que les relations d'appartenance ne le sont pas ». — Nous avons discuté cette opinion dans la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* (1911, pp. 318, etc. Cfr. *ibid.*, 1912, p. 219).

3) Le nier serait adopter le formalisme scotiste.

mité de la connaissance avec un correspondant objectif, d'abord n'est pas soumise à la condition d'un accord utopique avec la chose-en-soi, — ce qui serait exiger trop ; et ensuite n'est pas restreinte aux seuls jugements empiriques qui portent sur les réalités existantes, — ce qui serait n'exiger pas assez.

Définition de la vérité. — Concluons : La vérité logique se définit donc :

la conformité du jugement avec la vérité ontologique, ou

la conformité d'une identification avec une identité, ou

la conformité du jugement fait avec le jugement à faire, ou encore

l'identité objective du prédicat et du sujet d'un jugement ou de la connaissance intellectuelle [1]).

Ainsi devient-elle enfin la conformité du jugement avec la réalité, l'identité la constitue, la vérité ontologique résultant (sans être créée par lui) du dédoublement intellectuel de l'être d'une seule et même chose.

Voilà comment il faut entendre la vérité logique. Et c'est bien à la suite d'Aristote qu'il faut l'entendre ainsi. Car rejetant une formule *(arei)* qu'il n'a pas connue, et répétant qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement, tout ce que nous avons dit ensuite est-ce autre chose que l'explication de cette simple parole du maître : « Le vrai consiste à dire [jugement] que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas [vérité ontologique] ?

Et notre explication ne tient-elle pas compte de certains points caractéristiques de l'aristotélisme ? Tout d'abord de l'importance, différente mais considérable chaque fois, qu'Aristote reconnaissait aux *deux genres* de propositions susceptibles d'être vraies : les jugements d'ordre idéal et les jugements d'ordre réel. Or, s'il n'y avait de jugements vrais que ceux qui jugent des choses *réelles* (au sens complet de ce dernier mot, c'est-à-dire de choses actuellement existantes), on pourrait admettre peut-être, à la rigueur, que le correspondant de la connaissance dite vraie soit la chose-en-soi. Mais si, selon Aristote, un jugement peut être vrai sans se rapporter *immédiatement* à une chose existante, quel est le correspondant qui soit la norme de sa justesse ? Ce n'est

1) Ce qui justifie cette dernière formule, c'est que si de vérité objective, la réalité du sujet et celle du prédicat sont identiques, il y a vérité logique à faire de ces deux objets les termes d'une identification à savoir formellement un sujet et un prédicat.

pas le type idéal absolu de cette chose possible dont parle le jugement. Car ce type se trouve reproduit comme tel dans le seul sujet. Où donc se trouverait le correspondant du jugement lui-même, sinon dans un rapport idéal ?

Notre interprétation tient compte aussi de l'*homogénéité* qu'Aristote considère comme propre à la vérité, malgré la distinction susdite des propositions vraies, quand, définissant la vérité en général, il dit qu'elle consiste à dire que ce qui est, *est*, ou par conséquent que ce qui n'est pas n'est pas. Cette homogénéité n'est possible que si le correspondant objectif immédiat du vrai se ramène à l'être, considéré sous un aspect tel que les distinctions ultérieures distinguent bien *des* vérités mais non *la* vérité. L'être ainsi considéré ne peut être que la vérité ontologique, qui est formellement une identité, quels que soient ses termes mêmes.

ARTICLE II.

POSSESSION DU VRAI.

---

4. Antinomie générale du problème de la certitude : la question du " pont „ entre la connaissance et le réel. Sa solution principielle.

Si la question *quid sit veritas?* est, croyons-nous, résolue, la question *an sit?* ou celle de la certitude ne l'est pas du même coup. Nous ne sommes pas sûrs d'ores et déjà, par le seul effet de simples distinctions intellectuelles portant sur les notions d'*intellectus* et de *res*, qu'effectivement les hommes existant en chair et en os possèdent ou aient au moins le moyen de posséder la vérité garantie et la certitude légitime. Ce serait aller vite en besogne. Mais, par l'effet de ces distinctions intellectuelles, nous savons au moins ce que nous devons entendre par *vérité*, quand nous chercherons si les hommes la possèdent ; et nous entrevoyons peut-être qu'il n'est pas absurde *a priori* de rêver à tendre par la vérité, dans la certitude légitime, à l' « *adaequatio rei et intellectus* » qui est le suprême *desideratum* de la connaissance.

Remarquons que la question de la certitude est affectée tout d'abord d'une antinomie générale : en même temps qu'elle paraît bien établie, la thèse qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement, soulève aussi une sérieuse difficulté. C'est la suivante : que la vérité n'est plus l'accord de la connaissance avec du réel mais avec elle-même. Ce serait la négation même de la vérité ! Au lieu d'une certaine *adaequatio rei et intellectus* (ce que la vérité est bien, malgré que cette formule ne serve pas à la *définir)*, on aurait de la logique en l'air, de la continuité psychologique entre les idées, ou de la constance morale, ou ce qu'on voudra, pourvu que ce ne soit plus qu'une « adaequatio intellectus cum intellectu ». D'autant plus, diront sans doute quelques-uns, que

la vérité ontologique, ce que vous entendez par la *res*, n'est pas elle-même du pur réel ! De toute façon, concluront-ils, votre vérité n'est que du subjectif : la vérité dans le jugement se ramène à la conformité de deux termes, dont l'un (le prédicat) contient ma connaissance d'une chose, et dont l'autre (le sujet) est censé signifier une chose. Mais la signifie-t-il ? N'est immédiatement sûr que ceci : que le sujet est, lui aussi, une connaissance. Et il semble bien que jamais on ne saura s'il est une reconnaissance re-présentative, car il ne le serait que s'il constitue au moins implicitement un jugement, lequel donnera de nouveau lieu à la question de la valeur représentative du sujet, par rapport à du réel extramental, puisqu'il ne sera jamais du réel lui-même. Il faudra bien cependant qu'il le soit enfin : les princesses peuvent se marier par ambassadeurs, mais il faut qu'elles finissent par arriver en personne.

Ainsi la question de la vérité présente-t-elle incontestablement une antinomie. D'une part, le bon sens (et il est souverain pour fixer la signification substantielle des mots) conçoit la vérité logique comme une conformité entre une pensée et un objet qui, à titre de réalité, se trouverait en dehors de la conscience. D'autre part, l'explication de la définition usuelle, et le bon sens une fois de plus, obligent de traduire le mot *intellectus* par jugement, et par conséquent à entendre par le mot *res* ce qui, sous forme de sujet ou de notion signifiant une réalité, ne se trouve qu'à l'état intentionnel et à l'intérieur de la conscience. S'il n'y a pas de vérité dans le concept, parce que de soi, il n'a pas de rapport avec du réel [1]), par contre, il n'y en aurait pas davantage, semble-t-il, dans le jugement, parce que le rapport qu'il y a, cette fois, n'est que d'une connaissance avec une connaissance du réel, et non avec le réel lui-même ! En fait de simple concept, le réel est pour nous comme s'il n'était pas; mais en fait de jugement, le réel ne serait quelque chose pour nous qu'à condition de n'être plus ce qu'il est en soi !

Ainsi donc, la vérité ne serait possible que par la mise en rapport d'une pensée et d'un objet, c'est-à-dire dans le jugement ; mais par malheur cette mise en rapport ne peut se faire que si les deux termes se rencontrent sur le même terrain, dans le champ de la conscience, et par le moyen, pour le terme réel, d'un substitut

1) « Quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium quod possit rei adaequari, et ideo non est ibi proprie veritas ». S. Thomas, *De Veritate*, I, 3, ad 1.

représentatif. Dès lors, la condition qui rend le rapport possible est aussi ce qui dénature un des termes ; à peu près comme la dissection qui permet de voir comment vit un animal est ce qui lui enlève la vie. En fait d'anatomie, il n'y a pas d'inconvénient ; mais en fait de connaissance ou de contrôle de la vérité en général ? Quand on a les deux termes requis pour le rapport de vérité (à savoir la pensée et la chose), la comparaison serait impossible ; quand on a la comparaison actuelle on n'aurait point les termes voulus ! La conformité, si elle peut s'établir, ne s'établira donc jamais entre ces éléments qui sont en cause, entre ceux mêmes qu'on désire rapprocher et rejoindre : l'intelligence et la réalité. Nous le répétons, la question de la vérité semble donc bien, dès le début, s'embarrasser d'une insoluble antinomie.

Celle-ci même se résume en cet aphorisme spécieux : que l'intelligence et la réalité-en-soi seraient absolument incompénétrables. On pourrait bien avoir, d'une part, l'intelligence qui, de son côté, opère comme elle veut ou comme elle peut ou même comme elle doit ; et avoir, d'autre part, la réalité qui, de son côté de nouveau, est ce qu'elle est. Mais jamais, semble-t-il, l'une ne pénètre dans l'autre : l'intelligence ne pourrait étreindre la réalité que moyennant une image qui en tienne lieu, mais qui, dès ce moment, n'est plus le réel lui-même, en tant qu'elle est un acte ou un produit de l'intelligence.

Remarquons dès à présent que c'est à cette objection que se ramène au fond la théorie de Kant au sujet des jugements analytiques et des jugements synthétiques *a priori*. Ou bien l'esprit opère à vide sur lui-même : jugements analytiques ; ou bien il opère sur une matière empruntée par la sensation aux choses sans représenter adéquatement ces choses : jugements synthétiques *a priori*. Ou bien l'on a comme donnée une notion, et dans laquelle on reste ; ou bien un vague substitut de la réalité, et sur lequel on brode !... Dans les deux cas, l'intelligence et le réel ne se compénètrent pas.

Cette difficulté est-elle insoluble pour Aristote ? Est-il bien certain que l'intelligence et le réel soient incompénétrables ? Le problème du vrai est-il bien celui du pont, de ce fameux pont, qui rejoindrait le réel et le connu ?

Non ! En effet :

Si, par le mot *intellectus* de la formule *arei*, il faut entendre le jugement, il faut entendre par le mot *res* un rapport de vérité

ontologique qui consiste en une identité. Celle-ci a pour premier terme formellement « une chose *qui est* » (chose actuelle ou possible, une existence ou une essence, ce qui répond à un percept ou à un concept) ; et qui a pour second terme le contenu objectif d'une notion qui représente « ce *qu'est* la chose en question » sous un aspect aussi restreint ou aussi compréhensif que l'on voudra, pourvu qu'on reste entre ces deux limites : la tautologie (limite minima) et la connaissance parfaitement compréhensive (limite maxima).

Or, entre le jugement qui est une identification, et la vérité objective qui est une identité, il y aura à la fois correspondance et conformité, à deux conditions aussi nécessaires l'une que l'autre : 1° c'est que le sujet représente indubitablement du réel ; 2° c'est que le prédicat représente la même réalité que le sujet, quoique sous un autre aspect, et lui soit attribuable par identité. Sans la première condition, il n'y aurait aucun rapport entre la connaissance et le réel : la connaissance resterait dans son ordre, l'ordre logique ; et le réel dans le sien, l'ordre ontologique. Sans la seconde, il y aurait un rapport, mais ce serait celui de la difformité ou de l'erreur. Que le sujet soit évidemment du réel et qu'il soit évidemment le prédicat : à cette double condition nous connaissons avec vérité et nous connaissons la vérité.

Mais, me dira-t-on, que le sujet soit évidemment du réel, cela même est un effet des jugements et l'on remonte à l'infini comme il a déjà été dit. — Pardon, répondrons-nous, ce peut être, mais ce ne doit pas être l'effet de jugements antérieurs ; de même une prémisse peut avoir été une conclusion. Mais il n'est pas sûr qu'en fait de jugements, on doive remonter à l'infini, pas plus que dans la série des raisonnements. A l'origine d'une série continue de jugements est-il impossible de trouver un sujet qui soit bien du réel, ou du moins le jugement qui l'affirme fait-il plus que rendre explicite et analyser une intuition immédiate ?

Et quant au prédicat, il n'est pas sûr non plus que l'attribution d'un premier prédicat à un sujet réel connu ne soit pas elle non plus de nécessité immédiate.

Or comme je puis avoir un jugement aussi ténu que l'on voudra pourvu que le sujet soit du réel et que le prédicat en redise quelque chose, il n'est pas impossible sans doute qu'à l'origine de tout le processus du savoir vrai ces conditions se réalisent ; on demande peu de chose : une donnée réelle connue par le sujet sous un angle aussi large qu'on voudra, et connue ensuite

par le prédicat un peu mieux, d'un degré aussi infime qu'on voudra. Au reste, le fait se chargera de nous assurer que ces conditions sont réalisées.

En tous cas, le problème de la certitude n'est pas celui d'un pont qui relierait le connu et le réel. Dire que ce pont est nécessaire, c'est dire qu'il est inutile. Dire qu'il en faut un, c'est dire qu'il y a un abîme ; c'est *ipso facto* creuser irrémédiablement cet abîme en le réaffirmant. On ne saurait réunir les deux berges de la connaissance par communication mais par contact ou par compénétration. A savoir : par la compénétration du sujet avec du réel et du prédicat avec le sujet. Le problème critériologique « du pont » ne peut être résolu que par suppression.

Il s'agit donc de trouver comme sujet une donnée qui soit indivisiblement du réel et de la connaissance, et un prédicat qui soit le sujet par identité.

Il ne s'agit donc pas, pour connaître avec vérité, de passer un pont, mais d'arrondir un domaine par invasion progressive autour d'un point central où se compénètrent la chose et l'intelligence. La connaissance véridique du réel ne s'opérera pas par sauts mais par empiétements successifs, à peu près comme on mesure un vaste territoire en le morcelant en triangles.

Répétons pour conclure : la possession du vrai (ou de la conformité du jugement avec une identité réelle) sera assurée si l'on peut évidemment :

1° dans un sujet, tenir la représentation d'un certain réel ou d'une chose qui est, ou avoir une donnée qui soit aussi bien du réel que de la connaissance ;

2° dans un prédicat, tenir une nouvelle représentation plus explicite du sujet ou de ce qu'il est.

Plus brièvement : Le sujet est-il du réel et le prédicat est-il le sujet, — tout cela manifestement ? A ces conditions — et rien ne dit *a priori* qu'elles ne puissent être remplies — j'aurai résolu l'antinomie fondamentale du problème de la certitude, qui se formulerait en cette thèse : le réel et la connaissance sont incompénétrables, plus brièvement encore dans l'antithèse : pensée-chose ; et je posséderai sûrement le vrai.

5. Le problème de la certitude dans ses rapports avec une seconde antinomie, celle qui constitue le problème des Universaux. — Solution générale de ce problème.

Le problème de la certitude ne se bute pas seulement, sous son aspect le plus général, à l'opposition entre la *pensée* et la *chose*, mais encore à une nouvelle antinomie, celle qui constitue le problème des Universaux et qui peut se résumer dans l'antithèse : *particulier-universel.* Car s'il n'y a de vérité que dans le jugement, l'opposition entre la chose réelle et le concept universel doit se reproduire forcément entre ces deux termes : sujet et prédicat.

En effet, le sujet de tout jugement est en dernière analyse particulier et individuel [1]), il représente en fin de compte toujours, même dans les jugements universels, une chose actuelle ; tandis que le prédicat, de son côté, est toujours, même dans les jugements particuliers, un prédicat abstrait, et a partant le même contenu objectif que l'universel. Il se fait ainsi que, dans le jugement, le sujet (universel ou non) est pris selon son extension ; et que le prédicat est pris selon sa compréhension objective, commune à tous les sujets indéterminés qui la réalisent ou pourraient le faire.

Quant à la première de ces deux propositions, à savoir que le sujet de tout jugement est toujours, en somme, la chose individuelle, nous n'y appuierons pas, devant la reprendre dans le chapitre consacré à la *science métaphysique selon Aristote.*

Quant à la seconde, à savoir que le prédicat de tous les jugements, fussent-ils particuliers [2]), est toujours un universel, elle est si notoirement artstotélicienne qu'il semble suffisant de la mentionner à présent, sauf encore une fois à y revenir plus loin [3]).

1) Et le Card. MERCIER ajoute très justement *(Logique,* 4e éd., n° 31) : « mais en dernière analyse seulement ».

2) Ainsi dans la proposition : quelques hommes sont savants, qui, convertie, fait : *quelques* savants sont hommes, le mot *savants* a précisément la même signification que quand il est pris universellement, il exprime la quiddité abstraite de ce qui est requis en fait de qualités pour mériter ce titre.

3) Un seul et même texte du Stagirite contient, à l'analyse, les deux propositions que nous rapportons : « Tous les objets de nos concepts peuvent être répartis en trois groupes : les uns ne font pas fonction de prédicat universel, mais sont eux-mêmes à la base de toutes les attributions, tels sont, par exemple, Cléon et Callias ; d'autres ne sont jamais que prédicat, et il n'y a pas de prédicats antérieurs dont ils pourraient être le sujet, ce sont les genres suprêmes ; d'autres enfin sont tantôt prédicat et tantôt

D'ailleurs, cette proposition est évidente; on ne peut en effet, dans un jugement, ni exprimer dans le prédicat l'essence du sujet individuel, car cette essence n'est pas connue *(individuum est ineffabile)*; ni attribuer à un sujet une notion qui répète formellement le sujet tel qu'il est déjà connu, ce serait une tautologie; ni enfin lui attribuer quelque notion individuelle qui ne serait pas le sujet, sous peine d'affirmer l'identité réelle de deux êtres actuels différents.

Répétons donc que le problème des Universaux complique d'une difficulté spéciale le problème de la vérité du jugement (c'est-à-dire de la vérité même), puisque le jugement a précisément pour rôle d'affirmer au moyen du verbe *être* l'identité du prédicat et du sujet, et partant l'accord le plus parfait possible entre l'individuel et l'universel.

Quant à la solution scolastique du problème des Universaux, elle tient simplement dans la distinction à faire entre le sens formel propre à chacun des deux mots *universel* et *abstrait*. Un terme « universel » est celui qui se rapporte par identité et avec tout son sens à un nombre indéterminé d'individus. Un terme « abstrait » exprime la *quiddité* que sont ces individus. Comme « universel », le terme triangle exprime tous les triangles, et indéterminément l'être complet de chacun d'eux. En tant qu' « abstrait », le même terme exprime ce qui est requis dans une chose pour être triangle, il exprime l'essence même qui fait ou ferait chaque triangle. En tant que proprement universel, Aristote

sujet; ainsi l'*homme* est prédicat de *Callias* et sujet d'*animal*... Les problèmes de l'esprit humain ont ordinairement pour objet ces termes intermédiaires qui font alternativement fonction de prédicat et de sujet. Or tous ces termes aussi bien que ceux qui forment les genres les plus universels reposent fondamentalement sur les réalités individuelles présentées à l'esprit par les sens » *).

Ce n'est pas à tort que nous voyons dans ce texte et que le sujet est toujours en dernière analyse la chose individuelle, et que le prédicat est toujours un universel **). Que le sujet soit individuel y est explicitement affirmé. Que le prédicat soit universel ressort de plusieurs façons de parler : Aristote réunit en une seule expression les mots *prédicat universel* pour l'opposer à ce terme qui serait *à la base de toutes* les attributions. Plus loin il montre qu'un terme est d'autant plus fréquemment prédicat qu'il est plus universel, tellement que s'il l'était absolument, il serait toujours prédicat, etc.

*) Aristote, I *Analytica priora*, XXVII.

**) Aristote dit de même plus loin : « Ce ne sont pas les choses singulières qui sont attribuées aux autres, mais c'est l'inverse qui a lieu ».

appelle un terme τὸ κατὰ παντός ; en tant qu'abstrait, il l'appelle τὸ καθ' αὑτό. « J'appelle universel (τὸ καθόλου), dit Aristote [1]), ce qui est de tout (κατὰ παντός) et de soi (καθ' αὑτὸ) et en tant que soi. Il est donc clair que tout ce qui est universel dans les choses y est nécessairement. *Etre de soi* et *être en tant que soi* expriment la même idée ». Aristote aurait pu ajouter : Vice versa, ce qui est dans les choses nécessairement, (de soi), et partant en tant que soi, y est universellement. Ainsi, prenant l'exemple même qu'ajoute Aristote : « le triangle, en tant qu'il est triangle, contient deux droits, et le triangle est de soi égal à deux droits », — nous pouvons dire : c'est pour cela même que cette propriété se trouve dans *tous* les triangles.

L'aristotélicien de génie que fut Thomas d'Aquin, donna dans diverses de ses œuvres la solution même d'Aristote et l'exposa lumineusement. « Triplex est alicujus naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus ; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intelligibile ; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolute (ou absoluta) prout abstrahit ab utroque esse ; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae » [2]). Des textes similaires ou équivalents ne sont pas rares soit dans les œuvres authentiques de saint Thomas [3]), soit dans celles qui lui sont attribuées [4]).

Cette *natura absolute considerata* équivaut au produit d'une *double* abstraction. Thomas d'Aquin dit à la fois : « Triplex est consideratio alicujus naturae », et ailleurs : « haec natura habet *duplex* esse, unum in singularibus, aliud in anima » [5]). Or, cette *consideratio naturae absoluta*, en quoi consiste-t-elle, que fait-elle? « Abstrahit ab utroque esse ». Remarquons ce mot *abstrahit* plutôt que *abstrahitur*. Considérer d'une façon absolue une nature quel-

1) Aristote, *I Anal. poster.*, IV.

2) S. Thomas, *Quodlibet*, VIII, 1.

3) Par exemple : *Sum. theol.*, I, 85, 3, ad 1 ; — *ibid.*, I, 85, 2, ad 2 ; — *ibid.*, I-II, 29, 6, c. ; *De ente et essentia*, capp. III et IV.

4) Par exemple : *Summa totius Logicae Aristotelis*, tract. I, cap. I ; opuscule *De sensu respectu singularium, et intellectu respectu universalium ;* les deux opuscules *De universalibus.*

5) *De ente et essentia*, c. IV.

conque, n'est pas, chronologiquement, consécutif à la réflexion que nous ferions sur une première abstraction, sur celle qui a fait passer cette nature, ou quiddité, de l'être qu'elle a dans les choses à celui qu'elle acquiert dans l'âme. Thomas dit même expressément *(loc. cit.) :* « Consideratio naturae, secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, *sequitur utramque* aliarum considerationum ». Mais, quoi qu'il en soit, la *consideratio naturae absoluta* fait abstraction, « abstrahit », de l'être que la nature acquiert *en nous*, sous le regard intellectuel. Ainsi, nous le répétons, elle fait abstraction deux fois plutôt qu'une. C'est ce qui lui donne cette apparence de planer d'une façon absolue au-dessus de toutes les contingences d'ordre réel. Cette apparence est illusoire. Aussi Thomas d'Aquin ne parle-t-il pas d'une nature absolue, mais d'une façon absolue de la considérer. Et quand, par les mots « ... ipsi naturae, secundum *propriam* considerationem, scilicet *absolutam* », il rend synonymes les mots *propriam* et *absolutam*, il signifie que cette façon absolue de considérer la nature n'en relève que l'essence ou les propriétés essentielles.

Ainsi la doctrine thomiste (ou aristotélicienne) est claire : Une nature est douée d'être de deux façons seulement, l'une fois par l'être existentiel qu'elle a dans les choses individuelles, l'autre fois par l'être intentionnel qu'elle acquiert dans une intelligence individuelle, où elle devient un accident. Il y a donc d'abord deux façons au moins de considérer cette nature, mais en outre une troisième, laquelle « fait abstraction » de l'une et de l'autre façon d'être : *abstrahit ab utroque esse.* C'est pourquoi on en dit : considerat *absolute.*

Remarquons également la portée du mot *natura*, plutôt que *universale.* La *natura absolute considerata* n'est pas encore formellement universelle, puisqu'elle peut encore le devenir : « Abstrahi, *ad quod sequitur* intentio universalitatis », dit saint Thomas [1]). La fonction propre de la *consideratio naturae absoluta* consiste ainsi à être un intermédiaire entre le réel existant et l'universel conçu intellectuellement. Son utilité spéciale réside en ce qu'il ne tient pas plus au réel comme tel (c'est-à-dire la chose individuelle) qu'à l'intelligé comme tel (c'est-à-dire l'universel formel). Et ce, précisément pour être un pont de l'un à l'autre. Voilà donc un intermédiaire qui est tel à cause de sa *différence* d'avec chacun des deux extrêmes. Oui, mais dans les deux cas cette

1) S. Thomas, *Summa contra Gentes*, I, 26.

différence n'existe que par simple OMISSION. Elle permet en même temps une ressemblance telle que, dans un jugement où le sujet représente la chose réelle et le prédicat l'universel, on peut les réunir au moyen du verbe *être*. Tout cela est étrange ! dira-t-on. Peut-être bien. Peut-être est-ce pour cela que le problème des universaux a mis au moyen âge tant de siècles à se résoudre. Quand saint Thomas nous dit : *natura habet duplex esse*, il pose le problème des universaux dans sa forme tranchée : sont-ce des choses ? sont-ce des mots ? Il le résout en ajoutant : *hujus naturae est triplex consideratio*. Or la clef de cette solution tient dans la *troisième* « considération », celle qu'il appelle : *consideratio naturae absoluta*. Et la formule complète de la solution est résumée en ces lignes :

« Patet quod natura
absolute considerata
abstrahit a quolibet esse,
ita quod non fiat praecisio alicujus eorum ;
et haec natura sic considerata
est quae praedicatur de omnibus individuis » [1]).

Si, au lieu du mot *natura*, qui représente le contenu objectif d'un concept *abstrait*, Thomas d'Aquin avait pris le mot *universale*, il aurait enlevé à la solution aristotélicienne tout ce qui la caractérise : le mot *universale* ne pourrait pas avoir son sens formel, ce serait une erreur positive ; d'autre part, il ne pourrait pas avoir le sens de *ce qui est matériellement universel*, ce serait, à défaut de toute allusion à la chose individuelle, une erreur, par omission d'un élément nécessaire pour faire comprendre la seule portée légitime de l'expression *universale*. L'erreur serait plus considérable encore si, au lieu d'une simple omission, il y avait une exclusion positive de la réalité individuelle.

Nous connaissons à présent la solution aristotélicienne du problème des universaux : elle tient essentiellement à placer l'intermédiaire « abstrait » (ou ce qui représente une pure quiddité essentielle) entre les termes à concilier, apparemment antinomiques : « particulier » et « universel ».

Nous avons donné jusqu'à présent les solutions principielles des deux antinomies du vrai ; l'une de ces solutions se résume

1) S. THOMAS, *De ente et essentia*, cap. IV.

dans le mot *vérité ontologique*, et l'autre dans le mot *abstrait*. Il nous faut voir à présent plus déterminément si les propositions d'ordre idéal et les propositions d'ordre réel sont effectivement douées de vérité.

6. Division du problème de la certitude d'après les deux espèces de jugements vrais : d'ordre idéal et d'ordre existentiel.

Encore que *la* vérité soit homogène, il faut, cependant, que le contrôle de nos certitudes porte sur deux espèces de jugements.

On distingue deux espèces de propositions, au point de vue même qui importe à leur vérité. Les unes, propositions d'ordre réel ou existentiel, se réfèrent à des choses actuelles, qui sont des « *res* » au sens complet du mot, puisque rien ne pourrait être appelé *être*, même à titre de simple essence, sans impliquer au moins quelque rapport avec l'existence actuelle : « *Esse actum quemdam nominat* », dit saint Thomas. Les autres, propositions d'ordre idéal, se réfèrent à de simples essences possibles. Or, non seulement de l'une à l'autre espèce de propositions le mot « *res* » présente une variante d'acception, mais encore la copule verbale *être*, élément formel de tout jugement, présente une variante correspondante. Affirmer simplement la convenance objective d'un prédicat et d'un sujet idéal, c'est affirmer leur équivalence dans l'ordre ontologique, comme expression d'un seul et même être (encore qu'ils soient notionnellement différents). Mais affirmer un prédicat d'un sujet actuel, c'est non seulement reconnaître une équivalence, mais encore réaffirmer quelque chose d'absolu ; à savoir la réalisation effective de la notion du prédicat, incorporé dans l'unité du sujet existant. Dans le premier cas, le verbe *être* est simplement copulatif ; dans le second cas, il est en *outre* substantif. Il est donc juste, après avoir reconnu que la vérité logique est *toujours* la conformité avec la vérité ontologique, de distinguer néanmoins *deux* espèces de propositions vraies.

Cela importe d'autant plus que, en conséquence, le problème biparti de la certitude même (le sujet est-il du réel ? le prédicat est-il le sujet ?) ne se présente pas sous le même aspect dans les deux espèces de propositions. En effet, les propositions d'ordre réel posent, dans toute son acuité, la question de la réalité du sujet : leur sujet qui est censément le représentant d'une chose

existante, l'est-il effectivement ? Tandis que les propositions d'ordre idéal résolvent moins cette question qu'ils ne l'éludent : ils ne s'occupent pas de réel existant et se dispensent, par les conditions mêmes où elles se mettent, de devoir se rapporter à quelque chose-en-soi actuelle et déterminée.

La question de la réalité du sujet se réduit ainsi, dans les propositions d'ordre idéal, à celle de l'objectivité réelle ou de la simple possibilité de l'essence représentée par le sujet. Les deux ordres de propositions diffèrent donc quant à la façon dont elles soulèvent le problème : le sujet est-il du réel ?

Et quant à la seconde question (le prédicat est-il le sujet ?), elles diffèrent encore une fois. Les propositions d'ordre idéal semblent en péril de n'opérer que l'accord de la connaissance avec elle-même, par la simple répétition tautologique du sujet dans le prédicat ; tandis que les propositions d'ordre existentiel se butent à la difficulté spéciale de l'accord du prédicat universel avec un sujet réel. Dans les propositions d'ordre idéal, il y aurait péril, semble-t-il, d'avoir trop d'accord entre le sujet et le prédicat, sous forme de tautologie ; dans les propositions d'ordre réel, il y aurait péril de n'avoir aucune possibilité d'accord, pas plus qu'entre l'individuel et l'universel.

D'où l'on voit que le problème des universaux ne se présente pas non plus sous le même aspect pour les deux espèces de propositions : pour les propositions d'ordre idéal, il affecte surtout le sujet, et ne pose que la question de sa possibilité et de celle de son identité non tautologique avec un autre prédicat ; pour les autres, il affecte surtout le prédicat et celle de son identité avec un sujet réel et actuel supposé donné.

De toute façon, le problème de la connaissance du réel par l'intelligence et le problème connexe des universaux diffèrent, quant aux deux espèces de propositions. Ils se posent, quant à la réalité du sujet et quant à l'identité du prédicat avec le sujet, avec toute leur acuité, spécialement pour les propositions d'ordre réel ou existentiel.

Ce qui n'a rien d'étrange : l'aboutissant de tout le travail intellectuel ne doit-il pas être la connaissance du réel, du vrai réel, de ce qui existe, de la *substantia prima ?* Or, il n'y aboutirait pas s'il n'en partait pas. Tellement que, si saint Thomas a dit : *Discursus rationis incipit ab intellectu terminatur ad intellectum*, il aurait pu dire aussi : *incipit a re et terminatur ad rem.*

C'est donc par le problème des jugements d'ordre idéal qu'il

faut commencer, et par l'autre qu'il faut finir pour procéder méthodiquement.

7. Vérité des jugements d'ordre idéal.

Les jugements d'ordre idéal sont ceux qui ont pour sujet quelque notion non seulement universelle mais *purement* abstraite (c'est-à-dire qui ne soit pas dépendante d'une *induction* dans son contenu objectif), telle une notion géométrique. La vérité des jugements consiste dans l'identité objective du prédicat et du sujet, et, en ce sens, dans la conformité de la chose et de la pensée à condition 1° que le sujet représente quelque chose et 2° que le prédicat soit manifestement identifiable avec lui, donc tout en représentant autre chose.

Les deux questions qui doivent être résolues pour démontrer la certitude de tout jugement (à savoir : le sujet est-il du réel ? le prédicat est-il le sujet ?) prennent donc à propos de jugements d'ordre idéal la forme suivante :

1° Le sujet, notion idéale et abstraite, est-il doué d'objectivité réelle ?

2° Le prédicat n'en est-il pas la répétition tautologique ?

Prenons donc le sujet. Est-il quelque chose ? Le Cardinal Mercier distingue très justement l'*objectivité* de la *réalité* des notions abstraites (*Critériol. Génér.*, 6e éd., p. 309). Qu'un concept soit objectif ce n'est pas douteux ; mais qu'il soit doué d'objectivité réelle, c'est-à-dire qu'il représente quelque chose qui puisse *exister*, c'est là une question qui se confond avec le problème même des Universaux, au moins dans sa partie principielle [1]).

Supposant ce problème résolu, (et il l'est par Aristote et les Scolastiques), nous disons : Quant aux vérités d'ordre réel, leur certitude remplit la première condition : leur sujet est du réel, puisqu'il est indivisiblement du réel et de la connaissance, étant

1) Aussi nous semble-t-il que le R. P. Monaco *(Praelectiones Logicae Dialecticae et Critices,* Prati, 1910) s'est mépris d'opposer sa thesis III (nos 201-205) et la suivante (nos 206-209) au conceptualisme de Kant. Ce que le R. P. établit dans sa thèse III (« *quod demonstrari nequit nec demonstrari indiget* ») c'est l'*objectivité* des concepts. Et il en conclut que Kant a tort : « Ergo nullo modo agnoscendi sunt conceptus qui prorsus abstrahunt ab objectivo valore [thesis IV]. Haec thesis, quae plene convertitur cum thesi quam defendimus [la thèse III] ponitur directe contra Kant ». Ce que Kant a contesté c'est non l'*objectivité*, mais la valeur *représentative réelle* des concepts. Et la démonstration de ce point n'est pas du tout inutile, *demonstrari indiget*.

la connaissance d'une réalité idéale, absolue, hypothétiquement existante ; le tout du concept c'est d'être représentatif du réel possible : « *Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam* » [1]). Et c'est par cette compénétration du réel et de la connaissance par le fait d'être essentiellement une image de quelque chose qui peut exister hors de nous, que le sujet des jugements d'ordre idéal remplit la première condition requise pour la manifestation de leur vérité : oui, leur sujet (pris objectivement) est bien du réel, il ne saurait pas être autre chose, à moins de n'être pas simple, à moins donc d'être déjà un jugement et même une conclusion.

A supposer même qu'on ne résolve pas la question de la réalité du sujet, pour ne retenir que son objectivité, les jugements d'ordre idéal resteraient toujours vrais de vérité hypothétique ; mais ce serait à condition au moins qu'ils remplissent la condition concernant le prédicat.

Quant au prédicat, certes il est identifiable avec le sujet. Mais ne faut-il pas que ce soit au prix de le répéter tautologiquement ? L'objection est sérieuse, et c'est celle même de Kant contre les jugements analytiques. Démontrons donc que, dans les jugements d'ordre idéal, le prédicat est identifiable manifestement avec le sujet et que cependant les jugements ne sont pas des truismes.

Examinons à ce propos sa théorie du jugement.

Tous les jugements ont pour caractère formel d'opérer l'union d'un prédicat et d'un sujet, au moyen du verbe *être*, employé comme signe de leur identité objective. « Dans toute énonciation, il doit y avoir un verbe ou une flexion de verbe. Ainsi, prenez la définition de l'homme ; si l'on n'y ajoute *il est*, ou *il était*, ou *il sera* ou quelque autre forme de ce genre, elle ne sera pas une énonciation » [2]). Or les tautologies sont des formules qui ont la structure d'un jugement, mais où le prédicat répète précisément cela même que nous connaissons déjà explicitement par la seule notion du sujet. Telles les énonciations : *a* est *a*, *un effet suppose une cause*, etc. Dans celles-ci le verbe ÊTRE exprime bien l'identité objective de la seule et unique chose exprimée tantôt par le sujet et tantôt par le prédicat ; mais, d'autre part, le prédicat et le sujet

1) S. THOMAS, *De Veritate*, I, 3.

2) ARISTOTE, *Perihermeneias*, c. V. « Dire que Socrate boit revient à dire que Socrate *est* buvant ». Cfr. *ibid.*, 8-12, 17-20.

n'étaient pas déjà formellement différents. A quoi bon dès lors un pareil pseudo-jugement ?

En dehors des tautologies, les jugements font connaître. Car qu'est-ce que connaître une chose *sinon la voir identique à elle-même sous deux aspects différents ?* Connaître une chose c'est en somme la mieux connaître ou la reconnaître, et finalement savoir ce qu'elle est. Ainsi les jugements font connaître en nous présentant une seule et même chose l'une fois, sous l'aspect du sujet, l'autre fois, sous l'aspect du prédicat. Le sujet et le prédicat ne représentent pas les mêmes notions formelles, mais la même réalité sous deux notions formelles différentes. Le verbe *être* qui unit ces deux termes a pour fonction de signifier cette identité réelle ; et enfin le jugement tout entier a ainsi pour rôle de faire connaître.

Appliquant cette théorie aux jugements d'ordre idéal, Aristote soutient qu'ils font connaître et *sont extensifs* [1]). En effet, les jugements ajoutent à nos connaissances parce que le sujet et le prédicat n'expriment pas formellement le même concept, tout en signifiant une seule et même chose. Or, rien n'empêche que, dans les jugements d'ordre idéal, le prédicat et le sujet soient formellement différents.

Mais, objectera Kant, cela même est impossible : Comment pouvez-vous d'une notion, celle du sujet, et sans aucun autre secours que votre pouvoir d'analyse, tirer une notion *différente* qui deviendrait le prédicat ; d'autant plus que l'analyse originelle dont dépendent toutes les autres n'a pu, forcément, s'exercer que sur des notions simples, qu'il n'y a pas moyen de dédoubler ou de scinder ?

Il faut, pour répondre à cette vaste question, au moins esquisser toute la théorie des jugements analytiques, c'est-à-dire traiter de l'*objet* de l'analyse *(ce qui est analysé)*, de l'instrument de l'analyse, et enfin de la norme de l'analyse. A cet effet, établissons les points suivants :

a) D'abord l'analyse ne porte pas seulement sur *le sujet* d'une proposition ; elle n'est pas unilatérale. Elle est double ; elle peut aussi être celle du *prédicat*, répétons-le après le Card. Mercier qui a consacré à cette thèse de solides et lumineuses pages de la *Logique* et de la *Critériologie.* Ou bien donc l'analyse du sujet

1) Cfr. une intéressante étude de Balmès, *Philosophie fondamentale*, I, 26.

dégage le prédicat, ou bien l'analyse du prédicat montre son exigence d'être rapporté à tel sujet [1]).

Dans le premier genre rentrent le plus grand nombre des propositions géométriques. Comme exemple du second, on peut citer toutes les équations, celle, par exemple, qui répondrait à la question suivante : quel est le nombre (sujet inconnu, X) dont il soit vrai de dire (auquel on peut attribuer comme prédicat) que son tiers multiplié par 5, est égal à son double diminué de 4 ?

C'est encore à cette seconde analyse que doivent se ramener les démonstrations qui commencent par dire : supposons le problème résolu, voici le point cherché. Par exemple, quand on demande de diviser une ligne en moyenne et extrême raison. Voir la géométrie.

On le voit donc, l'analyse a les coudées franches, pour tailler à son gré, pourvu qu'elle réussisse à agencer sans laisser de jours.

b) La seconde chose qu'il importe de remarquer, c'est que notre pouvoir d'analyse s'exerce non pas précisément sur la *notion*, mais sur la *réalité tout entière*, signifiée d'abord au moyen de cette seule notion.

Sans doute, insistera-t-on, mais ce sera à condition que cette réalité, vous la possédiez ; or, vous ne la possédez pas, puisqu'elle est inexistante ; vous n'en avez que ce qui en tient lieu, à savoir la notion même du sujet. Certes, mais cela peut suffire. Démontrons donc que ce qui est soumis à l'analyse est bien, comme nous disions, la *réalité* exprimée par la notion du sujet et non cette seule *notion* elle-même.

Prenons pour exemple la proposition d'ordre idéal : un parallélogramme qui a *trois* côtés égaux est un parallélogramme qui a *quatre* côtés égaux. La seule différence qu'il y ait entre le sujet et le prédicat se trouve dans la substitution du mot *quatre* au mot *trois*. De quel droit cette substitution ? Serait-elle légitime parce que *trois* serait toujours synonyme de *quatre*, ou qu'il le serait au moins une fois : quand il s'agit de trois côtés ou de trois côtés égaux, plutôt que de trois chiens ou de trois chiens de même race ? Absolument pas. Mais, dans l'ensemble des conditions où se trouve réalisé un parallélogramme, l'égalité de trois côtés entre eux est possible seulement au cas d'une position telle qu'elle ne laisse aucun moyen au quatrième côté, dont la lon-

1) Aristoteles, *Posteriora Analytica*, c. IV.

gueur est censément inconnue, de n'être pas tout juste aussi long que le côté opposé, et par conséquent que les deux autres, et finalement que les trois côtés déjà donnés.

Ainsi, pour démontrer mon théorème, n'ai-je pas opéré par analyse de *chacun* des éléments notionnels du sujet ; car cette analyse ne se serait pas produite pour chacun, mais seulement pour le terme *trois* auquel j'ai substitué *quatre*, les autres ayant tout simplement été transvasés du côté sujet au côté prédicat.

Dira-t-on que j'ai analysé, non chacun des termes, mais la *notion complexe équivalente à leur total*, et dont ils constituent en quelque sorte les notes successives, c'est-à-dire les touches de plus en plus déterminantes ? Mais, en ce cas, j'aurais fait tout juste le contraire d'une analyse de notions, car, trouvant à l'état de juxtaposition et de distinction tous les éléments d'une notion complexe, j'aurais défait ce résultat d'une analyse, et rebrouillé des éléments d'un total, qui me desservaient à l'état isolé et tant qu'ils n'étaient pas le total lui-même.

Qu'ai-je donc fait ? J'ai analysé non une notion mais du réel. J'ai fait ce que la langue anglaise appelle si bien : « réaliser » une notion *(to realize)*, et puis j'ai analysé la réalité présente devant mon esprit comme si elle était actuelle, et même mieux que cela puisqu'elle est comprise, pour voir tout ce qu'il y a lieu d'en dire et que je ne savais pas encore.

Il y a donc dans mon processus deux stades :

1° La *réalisation* de ce qui répond à un sujet de jugement ;

2° L'*analyse* de cette réalité.

Dès qu'on me donne une notion *complexe* (pour nous en tenir à l'exemple donné, car dans un autre cas elle pourrait être simple, notamment s'il ne s'agissait que de l'être comme tel), je me sers des éléments de cette notion pour concevoir un être qui soit tel et pas un autre, dans une limite aussi large que je veux, selon que je fais ma notion même plus ou moins abstraite et universelle ; ensuite je réfléchis sur toutes les conditions où cet être doit se trouver sous peine de n'être plus celui même dont je m'occupe, sous peine, par exemple, de n'être *plus du tout* un parallélogramme, ou sous peine d'être *davantage* qu'un simple parallélogramme, ou sous peine d'être moins que le parallélogramme *hic et nunc* en cause, soit un parallélogramme qui n'aurait plus trois côtés égaux. Je pourrai ainsi formuler en thèses tous les résultats auxquels je serai arrivé, thèses d'ordre idéal

évidemment, et acquises par l'analyse, — mais par celle de la réalité.

Cette façon d'expliquer l'analyse est bien scolastique ; elle a pour elle l'autorité de saint Thomas [1]). Se demandant, par exemple, *(Sum. theol.*, I, 44, 1) s'il faut que tout être, sauf Dieu, ait été créé par Dieu, il s'objecte : « Nihil prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine ; sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium ; quia sine hac possunt aliqua entia intelligi ; ergo sine hac possunt esse ». Ce qui veut bien dire : à analyser rien que la seule notion *(sine quo non possunt intelligi)* — vous ne trouverez pas dans tous les êtres, et même vous ne trouverez dans aucun, la nécessité d'avoir une cause ; comment donc la trouver, et, partant, la prouver ? — A analyser les conditions sans lesquelles l'objet signifié par la notion ne saurait pas être. Voici en effet la solution de saint Thomas à l'objection qu'il s'est posée lui-même : « Licet habitudo ad causam non intret in definitione entis quod est causatum [il faut évidemment traduire ces trois derniers mots comme suit : qui *de fait* est un être causé] ; tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione ; quia ex hoc quod aliquid per participationem (seu non per se) est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde ejusmodi ens *non potest esse* quin sit causatum ». L'analyse porte donc non sur ces éléments sans lesquels l'être ne peut être conçu, mais sur ceux sans lesquels il ne peut pas être : *non potest esse !* L'analyse porte donc bien, comme nous disions, sur la *réalité* signifiée par une *notion.*

c) La troisième chose qu'il importe de remarquer, quant à l'objet de l'analyse, à savoir quant à *ce que* nous analysons, c'est que l'analyse n'est pas tenue de débuter par des concepts *absolument simples.* Ce que nous en avons dit, et qui montre qu'elle porte bien sur du réel, montre qu'elle peut débuter par tout concept *complexe* représentant un être évidemment possible. De là, le rôle des définitions au début, par exemple, de la géométrie : « Est demonstratio potissima, dit saint Thomas, quando praedicatur passio (un attribut) de subjecto universali per medium quod est definitio dicens quid et propter quid... Si quaeratur propter quid habet triangulus tres angulos aequales duobus rectis, respondetur quod habet angulum extrinsecum aequalem duobus

1) Cfr. De San, *De Deo*, n° 33.

intrinsecis sibi oppositis. Et dico quod definitio... est medium in potissima demonstratione, propter quam praedicatur passio propria de subjecto universali et adaequate ; verbi gratia : omnis figura plana tribus lineis contenta, habens angulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis, habet tres angulos, etc. » [1]).

d) Passons à l'instrument de l'analyse scientifique. Il y a dans tout ce processus un évident et constant *secours de l'imagination.*

Pourquoi pas ? L'imagination n'est pas toujours la folle du logis, elle en est souvent la servante. Dans le cas actuel, c'est un garçon de laboratoire. L'imagination ne sert pas seulement de doublure aux simples concepts, mais elle aide même à opérer leur rapport. Un commentateur d'Aristote, le Card. Cajetan [2]), n'hésite pas à affirmer que l'expérience doit fournir, non seulement la matière du concept et, par conséquent, celle des termes du jugement, mais aussi un spécimen de leur union, « *necessario cognitio complex principiorum praeexigit sensitivam experimentalem* ».

Est-ce à dire que l'imagination soit établie juge de la réalité qu'elle représente ? Non, mais elle aide à la faire voir et même à l'intelliger. En géométrie, l'intelligence ne fait-elle pas des abstractions et des distinctions, quand un trait de crayon fait des *divisions*, puisqu'elle trouve alors un terme moyen ? Et c'est l'intelligence qui se fixe à tel partage des figures, plutôt qu'à tel autre, et efface bien des essais inutiles et inopérants quand elle a reconnu, avec le terme moyen d'une démonstration géométrique, le partage figuré qui en soutient la conception. C'est pour ce fait même et pour l'étroitesse de sa conception des jugements analytiques que Kant fait de la géométrie — parce que, dit-il, elle a besoin de « construire » une notion, — une science intellectuelle, certaine, expérimentale, mais... synthétique *a priori* [3]). Bref, ce n'est pas l'imagination même, opérant sans frein et sans contrôle, qui nous fait juger. Le jugement *comme tel* repose sur l'analyse. En veut-on une dernière preuve ? La géométrie peut se passer d'images *exactes,* non pas *malgré* mais *parce qu*'elle est une

1) S. Thomas, Opusculum *De demonstratione.*

2) Card. Cajetan, *Comment. in Post. Anal.*, II, 13. Voir Card. Mercier, *Critériologie* (5e édit.), p. 308, note.

3) Nous rencontrerons cette opinion au chapitre de la *métaphysique selon Kant,* quand nous parlerons de la métagéométrie.

science exacte. On connaît la légende représentant Pascal enfant apprenant la géométrie avec des « *barres* et des *ronds* » [1]). C'est ce que tout le monde peut faire, sauf que tout le monde ne peut le faire tout seul. Pourquoi au contraire la physique a-t-elle besoin, à grands frais, d'instruments de précision ? Parce qu'elle n'est pas une science de raisonnement ou « exacte » mais d'observation. Si donc la géométrie peut se servir d'images inadéquates par rapport à la réalité intelligée, il y a là un signe, c'est-à-dire une preuve, que l'imagination ne *dicte* pas l'énoncé d'un jugement, mais se borne à *soutenir* l'élaboration d'un jugement d'ordre idéal.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent nous permet de faire remarquer que, sinon au point de vue critériologique, au moins au point de vue psychologique, et selon la réalité historique des faits, l'analyse est, *en fait*, beaucoup moins un procédé d'invention qu'un procédé de contrôle ; elle sert moins à établir une thèse qu'à la défendre, une fois établie. Et comment cela ? En montrant que la thèse ne peut être ébranlée qu'en dépit du principe de contradiction. A ce sujet une dernière observation.

e) Le principe de contradiction est le *critère normatif* suprême des vérités d'ordre idéal. C'est un critère négatif, d'ailleurs, car, se bornant à affirmer en général et principiellement la vérité ontologique des êtres, il ne sert en rien à la dénommer ; il lui faut une donnée. Mais dans ces limites et dans ce sens, il est vraiment une norme et même la norme suprême des vérités d'ordre idéal. C'est ce que Kant avait reconnu. Mais, en faveur de sa thèse sur l'inanité des jugements analytiques, il faisait valoir l'infécondité du principe de contradiction ; il sous-entendait en outre que le principe de contradiction confirmait toutes les vaines analyses parce qu'il était lui-même la suprême tautologie. En quoi cette fois il se trompait : le principe de contradiction n'est pas une tautologie. Car il n'affirme pas seulement le truisme que *a* est *a*, mais il pose en principe la vérité ontologique fondamentale de tous les êtres, à savoir : l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est. Dès lors, sa portée dans l'ordre de l'acquisition de la vérité ne se borne pas à nous défendre de nier les tautologies.

1) Cette légende fut créée par une phrase plus pompeuse qu'exacte de Chateaubriand : il avait oublié que la littérature plus que la géométrie a besoin d'images exactes, car elle est tissée de vérités d'ordre réel.

Il ne dit pas seulement : si a est a, vous ne pourriez le nier et dire qu'il soit non-a ; il dit aussi : il vous est défendu de détruire mentalement *l'être*, c'est-à-dire la réalité du sujet : soit en l'identifiant avec un prédicat qui, notionnellement différent, comporte en outre un autre être ; soit en refusant au sujet le prédicat qu'il exige, celui-ci fût-il même notionnellement différent [1]).

Aussi le principe de contradiction est-il non seulement la norme suprême des vérités d'ordre idéal mais encore de toutes les vérités, même des vérités d'ordre réel. Loin qu'il se borne à nous défendre de nier les tautologies, et en outre les vérités analytiques, il va même jusqu'à prohiber toutes les erreurs [2]), car toute erreur méconnaît la vérité ontologique de l'être dont elle s'occupe, comme tout jugement a pour fonction de la reconnaître déterminément, et d'opérer « *per identitatem* ». Et comme tout jugement analytique opère, on l'a vu, sur du *réel*, sur du réel conçu, ainsi tout jugement d'ordre réel procède de quelque façon par l'*analyse*, par l'analyse d'une donnée perçue. Ainsi, c'est *a potiori* des jugements analytiques que le principe de contradiction est la norme. En fait, il est la norme de tous les jugements [3]). Mais dans les jugements d'ordre idéal seulement, la donnée et le processus de son interprétation sont purement intellectuels, tout comme le principe de contradiction lui-même. C'est ce qui le fait considérer *a potiori* comme norme de ces jugements, les autres empruntant leur donnée au sens, et leurs procédés propres d'extension de la connaissance, à l'observation.

Concluons. Les jugements d'ordre idéal n'opèrent pas seulement le vain accord de l'intelligence avec elle-même, sous forme

1) C'est là, au fond, pourquoi le principe de raison suffisante se ramène au principe d'identité. Et c'est sous forme de principe de raison suffisante qu'il dirige l'analyse qui porte non sur une notion mais sur la réalité signifiée par une notion. Cfr. un bel article du R. P. Garrigou-Lagrange (dans la *Revue thomiste*, 1908, pp. 411-442) : *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité.*

2) « Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere in se quidem contingens est ; sed habitudo cursus ad motum est necessaria ; necessarium enim est Socraten moveri si currit ». S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, 86, 3, c. Ce texte nous montre bien que c'est pour la nécessité du principe de contradiction qu'il y a des vérités affirmables des faits les plus contingents, car la « question » d'où il est pris est intitulée : Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium ?

3) Et n'est-ce pas ce qui ressort de la définition même de la vérité par Aristote : le vrai consiste à dire que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas ? Ce texte nous dit ce qu'est la vérité, qu'elle ne peut se trouver que dans le jugement, et à quelles conditions elle s'y trouve.

d'oiseuses tautologies. Ces jugements sont à la fois vrais, évidents, extensifs ; ils sont bel et bien analytiques malgré leur caractère extensif, et vice versa. Mais il faut se faire une idée juste de l'analyse intellectuelle. Celle-ci :

1° ne se borne pas au *seul sujet* d'un jugement ;

2° n'opère pas sur une donnée *notionnelle*, mais sur la *réalité entière* exprimée par une notion ;

3° ne débute pas nécessairement par des données absolument simples ;

4° est aidée par l'*imagination* sans doute, mais sans préjudice de la spécificité et de l'indépendance de sa fonction propre ;

5° est contrôlée en cassation par le principe de contradiction, celui-ci étant lui-même plus qu'une tautologie ou la consécration des tautologies.

Et toutes ces considérations enfin sont confirmées *a posteriori* par ce fait : que nous tenons en Mathématique et Métaphysique des sciences qui sont évidemment vraies, idéales, et extensives.

L'analyse, justement entendue, est même davantage qu'un procédé d'*extension* de la connaissance. Nous y voyons un véritable procédé de « capitalisation » intellectuelle. Kant n'a vu de capitalisation intellectuelle que dans la collaboration de l'observation et de l'entendement, et sous forme de jugements « synthétiques *a priori* ». Il a fait de l'élaboration de ces derniers un exposé qui se rencontre par certains côtés avec la réquisitoire que Marx a fait de la plus-value injustement prélevée, et de la « Plus-macherei ». De même que Marx reprochait au capitaliste de prendre aux ouvriers, Kant constate que l'intelligence ajoute au travail des sens, qui sont les simples manœuvres de l'usine scientifique constituée par un cerveau humain. Ce n'est pas le moment encore d'examiner cette théorie. Mais c'est le moment de constater, à l'inverse de ce que dit Kant, que, si effectivement l'intelligence capitalise, c'est surtout par le moyen de ces jugements analytiques que Kant considérait comme d'illusoires produits d'un mécanisme tournant à vide. En effet, l'analyse fait passer un prédicat du côté du sujet, et dès ce moment le sujet mieux connu fournit, pour découvrir de nouveaux prédicats, la ressource d'un terme moyen de plus. Un exemple éclaircira notre pensée. Si la dixième proposition, par exemple, du livre des triangles établit que tout triangle peut être inscrit dans un cercle, le géomètre qui veut dans une onzième proposition établir quelque autre chose, doit à la proposition X l'avantage de connaître à présent le triangle par dix notes

plutôt que par neuf, et d'avoir donc, un terme moyen de plus à sa disposition. Et c'est pourquoi nous disons que l'analyse capitalise : elle fait passer ce qu'elle gagne, du côté de ce qui fera gagner ultérieurement. Et l'on ne voit pas où, de soi, ce jeu doive s'arrêter. Personne ne voit de fin à la géométrie. S'il y en a une pour nous, et vu notre faiblesse intellectuelle, c'est parce que la réserve des questions à résoudre s'épuise, en même temps qu'augmentent les moyens de les résoudre. A peu près comme l'exploitation d'une houillère augmente le capital qui active l'extraction mais qui, du même coup, en prépare plus rapidement la fin. Aussi voyons-nous qu'en géométrie les théorèmes les plus faciles à résoudre se trouvent au milieu d'un traité, quand les sujets sont déjà connus par beaucoup de notes, et qu'en même temps il reste beaucoup à en dire.

Donc, nous le répétons, l'analyse intellectuelle est un procédé *extensif* de la connaissance certaine.

Mais tout ce que nous avons dit à ce sujet, est ce bien aristotélicien ?

Aristote, sans doute, n'a point discuté *ex professo* le caractère extensif des propositions d'ordre idéal ou analytiques. C'est à l'argument de fait qu'il semble s'être tenu. En tout cas son opinion se dégage clairement de la haute importance qu'il attache aux jugements idéaux parmi toutes les propositions vraies. Ceux qui sont absolument immédiats, il les appelle *axiomes*, c'est-à-dire « dignités », à cause de leur suprématie sur tous les autres, comme nous le verrons dans le chapitre de *la science métaphysique selon Aristote* [1]).

8. La vérité des jugements d'ordre réel.

Encore une fois se pose la double question :

1° Le sujet est-il bien du réel ?

2° Le prédicat est-il le sujet ?

Première question : celle qui concerne le sujet et sa réalité. — Ici, il ne s'agit plus de possibilité d'exister comme pour le sujet des jugements d'ordre idéal, mais d'existence même ou d'actualité.

1) Il attribue *à la science la plus élevée*, la métaphysique, d'avoir dans sans domaine propre l'étude des axiomes. « Il est manifeste, puisque les axiomes s'appliquent à tous

Or remarquons ceci : en dernière analyse ou (ce qui revient au même) pour amorcer toute une enfilade de jugements d'ordre réel, il faut comme sujet une donnée qui soit incontestablement du réel, donc une donnée qui le soit immédiatement. Si vous n'avez, pour débuter, qu'un concept, jamais vous n'en démontrerez qu'il est actuellement réel. Car n'est-il pas de l'essence d'un prédicat d'exprimer une notion abstraite, comme il est de l'essence d'un sujet d'être une réalité individuelle ? Ce serait donc renverser les rôles que de prendre une notion abstraite comme sujet, et, comme prédicat, le mot *réel* exprimant l'existence effective.

Non, jamais le prédicat *réel* n'est donné dans un jugement analytique. Saint Anselme a cru pouvoir transgresser cette règle à propos de la notion de la Divinité, parce que, à son sens, l'idée seule de l'Etre tout parfait impliquait la réalité effective. L'échec de sa tentative, entreprise dans les conditions les plus favorables, voue *a fortiori* à l'insuccès tout essai similaire. Kant dit avec raison : « Le simple concept d'une chose ne peut pas contenir le caractère d'existence » [1]). D'ailleurs il est en cela d'accord avec le judicieux disciple et commentateur du Stagirite, saint Thomas, qui considère l'existence comme une ajoute à la simple notion de l'essence, et même comme une ajoute d'un autre genre que ce concept quidditatif [2]). Donc elle ne pourrait en être tirée par analyse.

Si le prédicat *réel* ne peut pas être donné dans un jugement analytique, comment se trouvera-t-il dans ces jugements qui ne le sont pas, et dont le sujet est déjà conçu comme actuel ? Comment celui-ci l'est-il ? Est-ce en vertu de quelque jugement préalable qui lui aurait donné le prédicat « réel », quand il ne l'avait pas encore ? Mais ceci nous ramènerait à un jugement analytique, celui dont le sujet n'est qu'une notion.

Le mot *réel* ne saurait donc d'aucune façon être prédicat, à l'origine des jugements d'ordre réel. Les exemples apparemment

les êtres en tant qu'êtres (l'être étant ce qui est commun à tous), qu'il appartient de connaître de ces principes à celui qui connaît l'être en tant qu'être, à savoir au métaphysicien » (Aristote, *Métaphysique*, IV, chap. 3).

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 272.

2) « Scientia visionis addit, supra simplicem notitiam, aliquid quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rerum » (S. Thomas, *De veritate*, III, 5, ad. 2). Et ailleurs : « Omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto » (Id., *De ente et essentia*, V). Remarquons que ce mot *facto* est amené par le contexte. La portée générale du texte n'est pas restreinte aux êtres créés.

contradictoires ne pourraient prévaloir contre le raisonnement que nous avons formulé. Si je dis, par exemple : ce fantôme est réel, le mot *réel* n'est pas pris absolument mais dans le sens de cette réalité spéciale : un corps matériel, consistant, vivant. Et ma phrase signifie : cette réalité qui peut passer pour la vague réalité d'un fantôme est en fait la réalité d'une personne en chair et en os. Je puis dire aussi : la vertu est réelle, si je résume en cette phrase une ou plusieurs constatations faites de l'existence des vertus déterminées dans des personnes déjà individuellement connues.

Nous concluons donc : En dernière analyse le prédicat *réel* appartient à un sujet immédiatement, sans jugement préalable ; il fait partie de la notion même de certains sujets.

Il faut donc à l'origine de tous les jugements d'ordre réel une donnée qui soit indivisiblement du réel (actuel) et du connu, et où se compénètrent le réel et la connaissance.

Or il n'y en a qu'une seule, c'est la réalité de la connaissance, et partant de l'être même pris en flagrant délit de connaissance. En fait de sujets de jugements, tout à la fois connus, et signifiant, dès que je les pose, la réalité effective, il n'y a que le mot : *Je*. Ainsi, tous les jugements d'ordre réel prennent racine, au moins finalement, dans la conscience de mon propre être. Descartes, en cela, avait raison ; et Kant exploitait une vérité au profit du subjectivisme quand il fondait tous les jugements synthétiques (d'ordre réel) sur l'aperception originaire du moi [1]). Pour nous servir d'un exemple, on ne peut affirmer que : *un triangle est réalisé là*, qu'en rebroussant en paroles la marche effectivement suivie par la pensée. A la retracer fidèlement, on eût dit : *cette réalité est un triangle ;* à remonter plus haut encore : *la réalité qu'est ma sensation d'un triangle est une sensation véridique ;* et ultérieurement enfin : Je *vis au moins un semblant de triangle.* C'est de la sorte qu'on établit que le triangle est aussi réel que ma sensation et ma personne. C'est de cette façon seule qu'il est possible de l'établir en toute rigueur. Et cette façon de s'assurer la vérité des jugements d'ordre réel n'est pas subjectiviste ; elle le serait si au lieu dire : c'est *à partir* de moi que je connais les choses existantes, je disais : c'est en fonction du moi.

Et cette façon est bien d'Aristote. Il soutient que nous pouvons tabler sur la certitude immédiate de la conscience de nous-mêmes, en la combinant avec l'examen judicieux et l'interprétation ration-

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 131, etc.

nelle des phénomènes de sensation. Aristote est donc nettement réaliste. Il professe l'existence hors de nous des réalités extérieures, il a confiance qu'il est possible de les saisir par la sensation [1]). Ce réalisme, Aristote en fait partie intégrante de son dogmatisme, de sa doctrine sur le vrai. Mais il n'est pas réaliste simpliste. Dans son traité *De anima*, il distingue nettement les facultés cognitives, les sens et même les différents sens, l'imagination, l'estimative, etc. Il sait que les sens sont sujets à l'erreur ; il détermine les conditions de leur bon fonctionnement. L'une est précisément ce en quoi Kant cherchera la preuve du réalisme : *l'influence directe de l'objet sur la faculté* [2]) à travers le milieu. Mais il ne met point en doute que les sens, normalement, nous mettent en rapport de connaissance vraie avec des choses déterminées.

Les jugements d'ordre réel sont donc ceux où le sujet même est donné comme réel (que cette notion soit celle même d'un acte de conscience, ou qu'elle s'en déduise plus ou moins médiatement [3]), et qui ont pour effet non d'attribuer le prédicat *réel* à un sujet notionnel, mais un prédicat abstrait à un sujet réel. Ainsi les jugements d'ordre réel ont-ils pour effet non pas tant d'affirmer la réalité actuelle que d'exposer ce qu'est cette réalité. Or cet effet est, somme toute, double : un seul et même jugement non seulement déclare quelle est la quiddité d'une chose réelle, mais du même coup il affirme d'une quiddité (qui sert de prédicat) qu'elle se trouve réalisée, puisqu'elle est appliquée à un sujet réel.

D'où la question de l'identité manifeste du prédicat avec ce sujet.

Cette question, à bien voir, compénètre déjà celle de la certitude de la réalité du sujet, car il est impossible de concevoir le sujet comme étant sans savoir aussi quelque chose de ce qu'il est [4]);

1) Aristote, *(I. Anal. priora,* XXVII) nous parle des « réalités individuelles présentées à l'esprit *par les sens* » ?

2) Aristote, *Traité De Anima*, liv. II, chap. VIII ; *Physique*, liv. III.

3) On nous a reproché déjà d'avoir soutenu que la connaissance des réalités extérieures, du non-moi, fût une connaissance médiate. Nous ne voyons pas le moyen de soutenir le contraire. Saint Thomas, simple écho en cela du bon sens, et exprimant même ce que pensent nos contradicteurs, a dit : « Fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire » *(Sum. Theol.*, I, 17, 2, ad 1). Or ne sauraient être erronées que les connaissances médiates. Et il faut l'entendre de celles qui ont besoin non seulement d'intermédiaires psychologiques mais dialectiques ; ceux-ci peuvent d'ailleurs emprunter leur matière aux premiers.

4) De nulla re potest seiri an est nisi quoquo modo sciatur quid est vel cognitione perfecta vel cognitione confusa (S. Thomas, *In Boetium, de Trinitate*, VI, 3).

on ne peut pas le concevoir tout nûment comme réel, il faut nécessairement le saisir en union avec quelque notion quidditative si vague qu'elle soit. Nous-mêmes qui nous percevons immédiatement comme existants, nous ne nous connaissons que médiatement, en nous saisissant dans nos actes. Aussi la question de l'identité du prédicat et du sujet se pose-t-elle *a potiori* pour les prédicats ultérieurs, la réponse devant être valable pour tous, même les tout premiers.

Cette question est résolue en principe, quant à la possibilité de l'identité en cause, par la solution du problème des Universaux.

Quant à l'actualité de cette identité et à sa manifestation, Aristote est très explicite. Il se réclame de la compénétration objective de l'intelligence et de la sensation, à l'effet de nous faire « intelliger » cette chose que nous voyons. Dans les *Derniers analytiques* [1]), il nous rappelle que c'est dans un même objet, senti d'abord, intelligé ensuite, que nous retrouvons ce que nos concepts abstraits représentent. « Ce qui suppose en nous, ajoute-t-il, une nature d'âme telle, qu'en vue d'une connaissance plus parfaite, elle puisse faire collaborer deux facultés cognitives d'ordre différent ».

Résumons-nous : La réalité doit être originairement une donnée immédiate, qui serve de sujet. Or il n'y en a qu'une seule qui puisse être perçue intuitivement, c'est la réalité des faits de conscience, celle plus spécialement des sensations subies. Par la sensation, nous tenons indiscutablement du réel en nous. Si on soumet cette réalité à l'analyse, on dit ce qu'elle est, l'on établit que quelque chose y répond ; enfin on juge ce qu'est ce correspondant de la sensation. C'est le rôle des jugements d'ordre réel. Ces jugements n'analysent pas une notion ; ils n'accolent pas non plus à l'aveugle le prédicat *réel ;* ils analysent une réalité qui contient une notion. Ils fixent le contenu objectif du sujet en nous en disant ce qu'il est au moyen du prédicat ; ils en *re*disent aussi qu'il existe effectivement ; ils affirment enfin du même coup la propriété de l'existence à la notion du prédicat.

Ainsi les jugements d'ordre réel emploient le verbe *être* tout à la fois comme verbe copulatif, et comme verbe substantif exprimant l'exister actuel. Ils établissent non seulement l'identité objective du prédicat et du sujet, mais du même coup l'existence de

1) Aristote, II. *Post. Analyt.*, 15.

l'un et de l'autre. Si donc les jugements d'ordre réel sont doués de vérité, ils ont pour effet, outre celui de faire connaître le réel, celui de donner aux propositions déjà vraies dans l'ordre idéal une applicabilité au domaine du réel. Car les propositions d'ordre idéal s'occupent de ces notions abstraites qui peuvent reparaître à titre de prédicat dans les jugements d'ordre réel.

Le problème de la vérité des propositions d'ordre réel, ou celui de la réalité actuelle de l'objet de nos concepts généraux, ou celui de la connaissance du particulier, met donc trois étapes à sa solution complète. Elles sont déterminées par les trois problèmes suivants, dont le premier résout une question nécessairement préalable et principielle, qui intervient déjà à propos des propositions d'ordre idéal et dont les deux autres ne se posent que pour les propositions d'ordre réel. Ce sont :

1° Le problème des Universaux.

2° Le problème de la réalité de l'objet de nos sensations, fournissant un sujet.

3° Le problème de la re-connaissance de l'objet de nos concepts prédicats dans l'objet de nos sensations.

Qu'il nous suffise pour l'objet de ce travail, qui est un exposé, d'avoir tracé la marche à suivre pour la solution complète du problème de la vérité des propositions d'ordre réel, selon Aristote, et les grandes lignes de cette solution. Elle se justifie d'ailleurs par son exposé même.

9. Résumé [1]).

Pour résoudre la question : pouvons-nous, hommes, être légitimement certains ? il faut savoir ce que c'est que l'on entend par vérité, puis étudier à quelles conditions on peut s'assurer qu'on la possède. D'où deux articles : *notion de la vérité* et *possession de la vérité.*

1) Nous devons à la *Critériologie Générale* du Card. Mercier la substance de ce que nous pouvons connaître en fait de philosophie critique, et nous serions ingrat de ne pas le reconnaître publiquement. D'autant plus que les enseignements de ce maître distingué nous ont pénétré de telle sorte que rarement nous l'avons copié textuellement. On ne pourrait donc jauger les emprunts que nous lui faisons à la mesure de nos rares citations.

C'est dire, aussi, qu'il ne peut être rendu responsable de nos erreurs éventuelles ou de nos divergences si nos idées n'étaient pas exactement les siennes. Et cela peut arriver, à nos risques et périls, au moins dans les cas qui, croyons-nous, n'intéressent

Notion de la vérité. La vérité n'a pas — et cela très justement — été *définie* ni par Aristote ni par saint Thomas, au moyen de la formule traditionnelle *adaequatio rei et intellectus (arei).* Cette formule a le tort de ne reconnaître de vérité que dans la connaissance adéquate des réalités actuelles, qui n'est qu'une seule et la plus parfaite des connaissances vraies, celle d'ailleurs que nous ne pourrions jamais acquérir. Selon l'esprit d'Aristote, et en partie selon son texte même, nous définissons le vrai : conformité du jugement avec le rapport d'identité réelle qui constitue la vérité ontologique en critériologie.

Cette formule sauve la notion de la vérité, comme celle d'une conformité adéquate d'une connaissance avec du réel ; elle permet de nous assurer de la possession du vrai, d'expliquer le progrès des connaissances vraies et leur cas-limite, et même les cas d'erreur.

Possession du vrai. La question de la certitude butte dès l'abord contre cette antinomie : l'intelligence ne pourra jamais présenter sûrement que des cas d'accord avec elle-même et non avec le réel, à savoir d'un accord avec une première notion qui représente censément une chose qui est avec une seconde notion qui représente ce que je connais de ce qu'elle est.

Comment donc établir un pont entre la connaissance et le réel ?

Réponse : Ce pont est inutile ; s'il fallait résoudre la question de la certitude par un pont, elle serait insoluble ; elle doit se résoudre par contact, et elle le peut si l'on peut partir, comme d'un sujet, d'un point qui soit évidemment (donc indivisiblement et solidairement) du réel (une chose qui est) et de la connaissance ; et si ensuite on peut évidemment lui attribuer par identité réelle un prédicat notionnellement distinct qui représente ce que cette chose est. La question de la certitude se dédouble donc toujours en ces deux questions : le sujet est-il du réel ? le prédicat est-il réellement le sujet tout en ne l'étant pas notionnellement ? Or comme la vérité n'est pas la connaissance adéquate des choses actuelles *(arei)*, elle peut exister déjà dans un jugement aussi ténu, aussi maigre, aussi inchoatif que l'on voudra, dans lequel

pas les thèses essentielles, par exemple, dans la méthode d'exposé et la distribution des matières. Par exemple, nous admettons difficilement la division de la *Critériologie* en générale et spéciale. Elle nous paraît être toujours générale mais subdivisée en : critique des jugements d'ordre idéal, et critique des jugements d'ordre existentiel, etc.

il n'est pas absurde de supposer *a priori* que le sujet soit évidemment du réel connu, si peu que ce soit ; et où le prédicat en augmente ma connaissance d'aussi peu que l'on voudra. Il ne s'agira plus que de progresser. A la base de toute certitude, nous posons donc l'évidence d'une certaine *adaequatio rei et intellectus* [1]) qui consiste dans l'indivisible compénétration d'un réel avec une connaissance donnée qui fournirait le sujet ; puis dans l'évidence de l'applicabilité *per identitatem* d'un prédicat nouveau.

Si la question de la certitude se présente dans son aspect obvie comme la recherche d'un accord du connu avec le réel, elle se présente aussi à un second point de vue comme la recherche d'un accord entre les universaux et le particulier, le réel étant toujours particulier et l'objet propre de notre connaissance étant toujours un concept abstrait. Or le problème des universaux est résolu par Aristote et les scolastiques.

Le problème de la certitude se subdivise selon les deux espèces de jugements (d'ordre idéal et d'ordre réel ou existentiel), parce que la double question primordiale (le sujet est-il du réel ? le prédicat est-il le sujet ?), ainsi que le problème des universaux ne soulèvent pas exactement les mêmes difficultés dans l'un et dans l'autre cas.

Dans le cas des jugements d'ordre idéal, le problème de la réalité du sujet se ramène à plus qu'à celui de son objectivité

1) Dans l'ordre synthétique, on trouve la source de toute vérité en Dieu : c'est par rapport à Lui primairement et complètement et infailliblement que les choses jouissent de la vérité ontologique, en ce qu'elles soient nées de la connaissance même que Dieu en avait. D'ailleurs, sa connaissance compénètre absolument tout l'être de toute chose. Or c'est bien la vérité ontologique et formelle et parfaite qui se définit, en toute propriété de termes cette fois, *adaequatio rei et intellectus* (V. S. Thomas, *De Veritate*, I, 1).

Au reste dans le même ordre synthétique, et plus profondément encore en quelque sorte, ne trouve-t-on pas la connaissance que Dieu a de Lui-même, ce qui est avec toute l'exactitude possible *arei*, puisque le connaissant, le connu et la connaissance ne font qu'un. Dans l'ordre synthétique donc on trouve à la base de toute certitude *adaequatio rei et intellectus*.

Dans l'ordre analytique et humain, on trouve aussi, à la base de la question de la certitude, une certaine *adaequatio rei et intellectus*, élémentaire ; notamment par la compénétration du réel et de la connaissance dans la double donnée originelle : l'objectivité réelle des concepts abstraits, la réalité du moi connaissant.

On trouve aussi l'*arei* au sommet de cette question comme cas-limite de la perfection du savoir.

(auquel cas on aurait toujours de la vérité hypothétique), et à moins qu'à celui de son existence actuelle ; il se ramène à celui de sa réalité possible. En lui s'opère la compénétration du réel et de la connaissance, tout l'être d'un concept, considéré comme connaissance, consistant à être représentatif ; le tout du concept, c'est d'être objectif et réel. Aussi la vérité qui se trouve en lui est-elle semblable à la vérité ontologique : *ut in quadam re vera*, dit saint Thomas. Tout cela se prouve d'ailleurs par la solution principielle du problème des universaux.

Quant au problème de l'identification du prédicat avec le sujet, il rencontre l'objection capitale de Kant sur la nécessaire inanité des jugements analytiques. Elle se résout par une analyse du procédé analytique, meilleure et plus profonde que celle de Kant.

Dans le cas des jugements d'ordre réel ou existentiel, le sujet ne peut être donné comme actuel que s'il se manifeste tel immédiatement, au moins le tout premier. Or il n'y a qu'une seule donnée qui soit indivisiblement et par compénétration du réel actuel et de la connaissance, c'est la réalité de ma connaissance et du même coup du moi. Le moi, voilà la base ferme de tous les jugements d'ordre existentiel. En analysant la sensation, en l'interprétant par le principe de causalité, on arrive à établir la réalité de l'objet des sensations.

Quant à l'identification d'un prédicat avec le sujet réel, elle s'opère en principe par la solution du problème des universaux et plus spécialement par l'évidence ou par l'évidente compénétration objective des prédicats abstraits avec leur sujet particulier.

A la base de toute connaissance certaine des choses, se trouve donc comme sujet une donnée qui est à la fois de la connaissance et de la réalité : dans les jugements d'ordre idéal, le sujet est aussi bien du réel que du connu (puisqu'il est la connaissance d'un réel idéal) ; dans les jugements d'ordre existentiel il est aussi bien du réel que de la connaissance, puisqu'il est la réalité de la connaissance.

Quant au prédicat, dans les deux ordres de jugements la difficulté consiste à montrer comment le prédicat permet au jugement d'être extensif ou de progresser. Comment donc le prédicat peut-il être *identifiable* avec le sujet tout en étant *plus* que le sujet ? Dans le cas des jugements d'ordre idéal, il est plus en com-

préhension; dans le cas des jugements d'ordre existentiel, il est plus en extension.

Ces difficultés se résolvent, nous l'avons indiqué sommairement; leur solution tiendrait toute dans la thèse que l'objet formel commun de l'intelligence c'est la notion d'être, à travers laquelle elle voit le sujet idéal comme réel possible, le moi comme une actualité consciente de son être, les concepts abstraits comme des modes d'être et des parties métaphysiques de la réalité; et par laquelle enfin elle fait les jugements qui rétablissent dans leur identité d'être les divers aspects formels précédemment abstraits.

L'on voit aisément aussi que si les deux ordres de propositions (propositions d'ordre idéal ou en matière nécessaire et vraies en soi : καθ' αὐτό, — et les propositions d'ordre réel ou en matière contingente et vraies par accident : κατὰ συμβεβηκός), que si ces deux ordres de propositions sont différents, si partant les problèmes qui concernent leur vérité sont distincts, ceux-ci sont cependant connexes et solidaires pour la solution complète du problème du vrai. En effet, les propositions d'ordre idéal sans les autres seraient en suspens et sans prise sur le monde sensible et sur ce qui, pour nous au moins qui sommes des êtres sensibles, est au premier titre la réalité actuelle. Et, d'autre part, les vérités d'ordre réel se fondent logiquement sur certaines propositions d'ordre idéal, ne fût-ce que sur les principes de contradiction et de causalité.

Quant à Aristote, par sa légitimation des deux ordres de jugement, tant dans leur valeur extensive que dans leur vérité, par son analyse psychologique des actes de connaissance qui les concernent et par sa théorie des universaux, il a formulé une solution — assurément au moins digne d'attention — du problème du vrai, considéré comme celui de la connaissance de l'être. Ce dernier mot doit être entendu dans son sens le plus large en tant qu'il implique même ces notions objectives qui peuvent n'être jamais actuelles qu'hypothétiquement. Aristote n'a point sans doute conçu le problème du vrai comme celui d'une antinomie à résoudre (et précisément sans doute parce qu'il l'a résolue) entre les termes *connaissance* et *réel;* mais tenant compte plus spécialement du problème des universaux, il l'a conçu comme celui de la connaissance à acquérir du réel, que ce soit le réel purement possible exprimé par une notion abstraite, ou le réel

actuel donné. La vérité peut s'obtenir en fait soit par l'analyse intellectuelle, soit par l'interprétation rationnelle des données de la conscience et de la sensation, ce qui est encore de l'analyse.

Nous pouvons légitimement traduire et résumer la pensée aristotélicienne en ces mots : La vérité logique, c'est la conformité du jugement avec le vrai ontologique, celui de l'ordre idéal ou celui de l'ordre réel ; et les jugements de l'homme sont capables de l'acquérir. Dès lors, la certitude n'est pas un vain mot ni la simple expression d'un illusoire programme.

CHAPITRE III.

La vérité selon Kant.

1. La première antinomie de la vérité.

Plus qu'Aristote, Kant s'est rendu compte de l'antinomie qui affecte, sous son aspect le plus général, la notion de vérité. Cette antinomie ne fut même jamais par personne — sauf peut-être par Descartes — aussi nettement mise en évidence que par Kant. Il est l'auteur de la distinction entre le « phénomène » et le « noumène », entre la chose-en-soi, d'une part, et les multiples variétés des opérations cognitives (intuition, perception, concept, etc.), d'autre part. « Ce qui est contenu dans l'objet en soi, écrit-il, je ne puis le connaître que quand ce m'est présenté et donné. Mais en ce cas aussi il est assurément inconcevable que l'intuition d'une chose présente me la fasse connaître telle qu'elle est en elle-même, *puisque ses propriétés réelles ne peuvent se transporter dans ma faculté représentative* » [1]). Ailleurs encore [2]) — et souvent — il répète que la connaissance immédiate de l'objet est impossible. Il sous-entend par là qu'un même être ne peut, sans contradiction, se trouver à la fois dans la connaissance et en dehors d'elle. Il en conclut que la connaissance des choses est, à ce titre, une chimère.

2. Le problème des universaux.

Mais si Kant a été frappé de l'aspect antinomique de la vérité, et partant de l'impossibilité où se trouve l'homme d'obtenir jamais l'*adaequatio rei et intellectus*, la conformité de sa pensée avec la

1) Kant, *Prolegomena*, § 9.
2) Voir, par exemple, Id., *ibid.*, § 19, ou *Kritik der reinen Vernunft*, p. 206.

chose, nous croyons que la raison s'en trouve en ce qu'il ait surtout été frappé — tout comme Aristote d'ailleurs — de la *seconde* antinomie qui affecte le problème du vrai. C'est celle qui constitue le problème même des universaux, où l'antithèse entre *pensée* et *chose* se double de l'antithèse entre *universel* et *particulier.*

Bien plus, le problème du vrai est devenu pour lui *exclusivement* le problème de la connaissance du réel existant et actuel, et dépend ainsi directement et dans son entier de la solution du problème des universaux. C'est ce qui ressort de tout l'examen auquel nous avons soumis la « question kantienne » et les *praesupposita* qu'elle implique. A ce sujet, remarquons surtout la conséquence de l'élimination des jugements analytiques [1]). Ceux-ci expriment un rapport entre deux concepts, les autres un rapport entre une *chose existante* et un concept. Or c'est au sujet de ces derniers jugements seuls que se pose dans toute son acuité le problème des universaux: comment les concepts universels sont-ils l'expression des réalités individuelles? Et Kant, en ne retenant que les jugements non analytiques, a réduit au problème des universaux le problème tout entier de la connaissance : de la solution du premier dépendra dès lors la solution du second. Ainsi Kant a joué toute sa fortune intellectuelle sur un seul coup. Aristote au contraire, loin de rejeter du savoir les jugements analytiques, leur accordait même la primauté. Pour lui il y a donc tout un domaine de la connaissance, et non le moindre, dont la vérité, au moins hypothétique, est hors de cause, quelle que soit la solution du problème des universaux.

Ce fait : que Kant identifie le problème des universaux avec tout le problème du vrai, alors qu'Aristote n'y voit qu'une partie de ce dernier problème, voilà entre les deux chefs d'école une première différence.

Une seconde différence consiste dans la façon contradictoire dont ils résolvent chacun ce problème des universaux lui-même. Kant, on l'a vu plus haut, par sa théorie du concept qui tout à la fois *ajoute* à la connaissance et lui confère l'universalité et la

1) Une autre conséquence qu'il peut être utile de relever ici incidemment, c'est que, si Kant édifie jamais une métaphysique, elle ne sera pas du tout, comme celle d'Aristote, une science faite de jugements analytiques ou d'ordre idéal, mais qu'elle sera, elle aussi, une science d'ordre réel. Or d'avance nous savons que Kant songe à édifier une métaphysique.

nécessité, est un tenant du conceptualisme, contre le réalisme modéré d'Aristote qui distingue entre *abstrait* et *universel.*

Ainsi cantonné dans le problème des universaux, le résolvant par la théorie conceptualiste, Kant pousse ce problème à fond et greffe sur la réponse qu'il y donne, une question nouvelle : celle du *comment* précis de la compénétration de la sensation et du concept. Cette question est aussi celle des rapports de la connaissance ainsi obtenue avec le réel, c'est-à-dire le problème même du vrai.

3. Première définition kantienne du vrai.

Il résulte, semble-t-il, de ce qui a été déjà dit que nous dussions selon Kant nous payer de tautologies dans les jugements analytiques et d'illusions dans les autres. Serait-ce vraiment la triste alternative qui nous domine ? Et cependant le problème du vrai se pose ; il restera posé comme un des plus importants qui puissent occuper la réflexion philosophique, et comme un de ceux à la solution duquel l'humanité, pensante ou non, n'acceptera pas de renoncer. Or quelle solution lui donne Kant ? Cette solution, qui nous occupe à présent, a ceci de spécial : elle substitue à la notion usuelle de la vérité une notion nouvelle, qui cependant conserve toujours ce nom de *vérité*, parce qu'elle s'écarte le moins possible de la notion à laquelle elle se substitue.

Kant donne de la vérité une solution double en apparence, et une en réalité.

D'après une *première conception*, ce qu'il appelle, lui, *vérité* d'une pensée, c'est-à-dire d'un jugement, tient à *la conformité de ce jugement avec les lois psychologiques qui président à sa systématisation objective* [1]).

Il dit, par exemple : « Etant donnée telle apparence, encore restons-nous absolument libres de juger, d'après elle, de la chose elle-même. L'apparence dépend des facultés sensibles ; le jugement ressortit à l'intelligence. Or il s'agit de savoir si, dans la détermination de l'objet de connaissance, il y a vérité ou non. La différence entre la *vérité* et un vain songe [2]) ne s'établit pas

1) Nous remplaçons le mot *formation* de la première édition par le mot *systématisation objective*, qui est plus clair.

2) Dans une note de l'article intitulé *Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht*, annexé aux *Prolegomena*, Kant nous avertit que, quand

sur les propriétés des représentations rapportées à quelque objet... *mais sur la liaison des représentations, en conformité avec les règles qui déterminent leur interdépendance dans la conception d'un objet*, et sur leur pouvoir de coexister dans une expérience unique, ou non » [1]). Dans sa *Kritik*, il est plus explicite encore : « C'est dans la conformité avec les lois de l'esprit que consiste l'élément formel de toute vérité ». Et vice versa : « Il n'y a point d'erreur dans une connaissance qui s'accorde de tous points avec les lois de l'entendement » [2]).

On nous objectera peut-être qu'entre la formule que nous donnons de la définition kantienne du vrai, et les textes empruntés à Kant pour faire preuve, il y a une différence : nous intercalons le mot « psychologique » après le mot « lois » ! De quel droit ?

Nous reconnaissons que le mot « psychologique » ne se trouve pas chez Kant ; c'est un devoir de loyauté de le déclarer. Mais nous ajoutons qu'il devrait s'y trouver et que les lois dont il s'agit sont, bon gré mal gré, des lois psychologiques. Or, comme nous exposons la pensée de Kant, nous nous croyons le droit non seulement d'ajouter ce qu'il sous-entend et d'expliquer ce qu'il déclare formellement, mais encore de nommer par son nom ce qu'est en soi, vu l'ensemble de son système, n'importe quoi qu'il définit.

Dès lors, les lois dont il s'agit sont psychologiques. Sans doute, ce ne sont pas des lois psychologiques quelconques comme celle de l'habitude ou de l'association qu'invoquaient Locke et Hume pour expliquer la connaissance, et contre lesquelles Kant s'est expressément déclaré ; en quoi, cette fois, il ne se méprenait ni sur le contenu de sa pensée effective ni sur la justesse de cette pensée. Ce sont des lois psychologiques qui président non pas précisément à l'élaboration d'un acte conscient, mais à la formation dans la conscience d'une systématisation objective qui engendre la certitude.

Ces lois, on pourrait ainsi les appeler peut-être « dialectiques ». Mais ce terme, qui est admissible moyennant des expli-

il a distingué la vérité de l'expérience d'avec le rêve, il s'agissait « *de somnio objective sumpto* », c'est-à-dire de la philosophie wolfienne, et qu'il n'était point question de la distinction entre sommeil et veille.

1) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 350.

cations, nous plaît moins ; car il serait commun et à la conception kantienne du vrai et à toute conception dogmatiste du vrai qui serait par ailleurs inconciliable avec le kantisme. Notamment, la dialectique ne suppose-t-elle pas, dans son sens obvie, des principes absolus que Kant aurait rejetés avec les jugements analytiques ?

Et voilà immédiatement 1° une première raison pour laquelle nous intercalons le mot « psychologiques » après le mot « lois », dans la première définition kantienne du vrai : on ne peut pas les appeler simplement « dialectiques » sans trompeuse équivoque.

2° Et ce ne sont pas davantage des lois « métaphysiques » pour la même raison, en somme, qui récuse le mot « dialectiques ». Car Kant, en rejetant les principes les plus abstraits de l'ordre idéal, n'a pu rêver que d'une métaphysique d'*ordre réel*. Les principes les plus généraux et les principes de l'unité supérieure du savoir peuvent donc, selon Kant, être dictés seulement par les nécessités fondamentales de l'activité psychique, et spécialement par le besoin d'unité de la conscience :

« Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile [les seuls qui importent] ist also : ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendingen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung » [1]).

Or, comment se réalise en fin de compte cette unité essentielle ? Par la compossibilité des données expérimentales et de leur interprétation intellectuelle, dans « l'aperception originaire du *moi* » : « Also hat alles mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das *Ich denke*, in demselben Subject, darin dieses mannigfaltige angetroffen wird... Aus dieser ursprünglichen Verbindung lässt sich vieles folgern... Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen *a priori* zu Verbinden und das mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist » [2]).

Dans un passage correspondant de la première édition, Kant avait dit : « So ist die synthetische Einheit der Apperception der

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 197.
2) Id., *ibid.*, pp. 132, etc.

höchste Punkt an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst ».

Et plus loin [1]), parlant des catégories, il dit : « Ein mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur nothwendigen Einheit des SELBSTBEWUSSTSEINS gehörig vorgestellt, und das geschieht durch die Kategorie ».

Aussi sont-ils bien fidèles à l'esprit de Kant ceux qui, supprimant en fait la métaphysique, appellent de ce nom des études, d'apparence critique, mais qui elles-mêmes ne sont que l'étude des lois psychologiques qui président à la systématisation du savoir. Par exemple, L. Brunschvicg nous dira : « La métaphysique est une étude positive, et elle a un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous ; elle a pour mission de dégager les lois auxquelles il obéit, c'est-à-dire les rapports qui sont les conditions du progrès intellectuel, qui nous permettent de nous élever au-dessus du sensible, sans que nous sortions pour cela de la nature et de l'humanité » [2]).

3° Non seulement Kant n'admet pas de principes absolus qui ne soient pas, de quelque façon, une vue généralisante DU RÉEL ; mais il n'admet pas que, même dans le domaine réel, le vrai soit exactement la connaissance de *ce qui est.* Dès lors, un dilemme : Ou bien la connaissance est « normale » de par la manifestation de l'objet connu, ou bien de par les lois de la spontanéité du sujet connaissant. — Dans cette dernière hypothèse, — et il faut l'admettre, — les lois sont psychologiques.

En d'autres termes : si la vérité n'est pas objective elle est psychologique, sans milieu ! Sans doute, Kant n'est pas absolument idéaliste ou subjectiviste : à côté de la spontanéité, il admet, dans le sujet connaissant, de la réceptivité. Mais il reste acquis en kantisme : que la spontanéité est *déformante ;* qu'elle a ses lois *propres ;* qu'il y a des lois, non exclusivement objectives, qui président au *dosage* de réceptivité et de spontanéité ; que les lois de la *spontanéité* connaissante sont *déterminantes* quant au contenu objectif d'un acte conscient ; que celles-ci sont les *seules qui*

1) KANT, *Kritik der r. V.*, p. 144.

2) L. BRUNSCHVICG, *L'idéalisme contemporain*, Congrès de Philosophie de Paris, en 1900 (Voir *Rapports*, chez Armand Colin, p. 39).

puissent être transgressées ; que c'est donc d'elles seules enfin que *dépend la différence* entre la connaissance vraie et la connaissance erronée d'une même chose ; — et que ces lois sont *psychologiques !*

4° Le caractère psychologique, non objectif, de ces lois, ressortira surtout de ce que nous dirons au chapitre des *Idées métaphysiques selon Kant*, où nous expliquerons ce mot de Kant : « Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen, und ihren *besonderen Gang*, im transcendentalen Gebrauche » [1]). On y verra comment il y a en somme deux vérités, mais répondant chacune à une définition générale, où le mot « lois » peut désigner selon le cas les conditions spéciales de l'activité psychologique qui synthétise.

5° Cela ressortira surtout de la doctrine du « primat de la raison pratique », la certitude absolument valable pour Kant et celle qui homologue, comme elle peut, les certitudes antérieures et inférieures, les certitudes expérimentale et spéculativo-métaphysique. Cette certitude suprême est d'ordre subjectif et psychologique, en tant qu'elle est *garantie* par la répugnance de la conscience droite à y contredire, ou à mettre en doute les « postulats » connexes. Sans doute, « l'impératif catégorique » se présente comme une loi qui domine l'agir ; mais comme *chose pensée* il ne saurait être certain que par la nécessité psychologique où nous sommes d'en subir la prescription idéale, donc comme résultat normal des lois de la pensée. Cette certitude ou cette vérité suprême d'ordre moral est l'objet de la « foi » (Glaube) et Kant a avoué que « toute foi est un assentiment subjectivement suffisant, mais conscient de son insuffisance objective » [2]).

Si donc nous résumons ce qui précède et où nous avons considéré les domaines du savoir que Kant n'admet pas (métaphysique d'ordre idéal) et ceux qu'il admet moyennant des retouches (expérience et métaphysique spéculativo-morale) [3]),

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 591.

2) Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Opuscule édité dans les *Mélanges de Logique.*

3) Aussi croyons-nous que M. Aloïs Riehl *(Der philosophische Kritizismus*, 2e éd., p. 386) se trompe quand il dit : « Es ist falsch zu behaupten, dass sie [die Architektonik des kantischen Werkes] nach dem Schema des Seelenvermögens entworfen und dadurch fertig gebracht wurde, dass alle Vermögen der Reihe nach untersucht wurden ». Kant a pu ne pas *vouloir* procéder ainsi, mais a *de fait* compliqué son plan d'un autre plan

nous devons conclure que le fond de son opinion sur la vérité est constitué par son attachement au fait psychologique de la certitude, et par son désir de combiner la légitimité de cette certitude de fait avec certaines objections des sceptiques et des positivistes, et de la défendre contre certaines autres de leurs objections. Le tout à la lumière de la loi (psychologique) de la nécessaire unité de la conscience.

Au fond Kant explique la vérité par la certitude et ses exigences, Aristote la certitude et ses exigences par la vérité.

6° Il nous semble pouvoir ajouter encore comme sixième argument les aveux de Kant. A qui lui demande raison de son tableau des catégories, Kant répond : « Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes aber nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu stande zu bringen, lässt sich ebenso wenig ferner einen Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind »[1]). Autant dire du coup : parce que nous le constatons ainsi en nous.

7° Le premier principe invoqué par la *Kritik* — et c'est en même temps un principe fondamental de cette *Kritik* — est un principe psychologique et non pas métaphysique ou critique. C'est le principe : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ».

Et la portée de notre observation ressortira mieux encore de ce que nous avons dit plus haut *(Chap. préliminaire*, article II, n° 10), à savoir que : « Aristote établit deux échelles de la connaissance. L'une est psychologique ou idéologique; elle considère le processus effectif de l'acquisition de la connaissance et la fait débuter par la sensation... L'autre échelle de la connaissance est critériologique ; elle considère le processus normal de la possession de la certitude et, tout au rebours de la première échelle, elle fonde la connaissance sur les principes les plus abstraits ».

Nous croyons donc, pour toutes les raisons données, que nous avons le droit de dire que les lois dont Kant parle dans sa

(Elementar- und Methoden-Lehre, celle-ci se subdivisant en Analytik und Dialectik). Or nous nous rapportons à la réalité de son système bien compris. Son plan ressemble ainsi à une plaque photographique, sur laquelle on aurait pris deux vues : l'une que l'on veut et que l'on reconnaît, l'autre que l'on ne voulait pas et que l'on ne voit pas.

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 146. Cfr. *Prolegomena*, § 36.

définition du vrai, sont des lois *psychologiques*. On a vivement débattu la question de savoir si la méthode de la *Kritik* est psychologique ou métaphysico-critique [1]). M. Riehl, dans son important ouvrage : *Der philosophische Kritizismus*, consacre toute une étude à cette controverse (2e édit., pp. 380-413, spécialement pp. 380-395). Il y cite des textes clairs de Kant, d'où il ressort que Kant n'entendait pas faire de la psychologie. Nous ne contestons pas le sens de ces textes, ni ce que M. Riehl dit lui-même : « Eine Kritik des Erkennens, auf Anthropologie gründen wollen, heisst : das Problem der Kritik nicht verstehen » [2]). Nous avons soutenu aussi [3]) que la critériologie n'est pas de la psychologie, qu'elle est même *le contraire*. Et cette opinion a été relevée comme juste [4]). Nous savons gré à Kant de l'avoir compris. Mais il faut distinguer entre la méthode qu'il *veut* suivre, et celle où il tombe *contre son gré*. Il faut distinguer encore entre l'étude psychologique qui étudie tout le processus de la connaissance, et l'étude spéciale qui étudie le processus de la constitution d'un *système objectif certain*. Kant n'a pas *voulu* faire de la psychologie ; il n'en a pas fait *comme Hume ;* mais forcément les lois qui font vraie, parce que normale, la synthèse intellectuelle, ce sont des lois *psychologiques :* c'est tout ce que nous avons voulu dire. Les déformations que le kantisme a subies après Kant le prouvent d'ailleurs abondamment.

4. Seconde définition du vrai.

A côté de cette première définition de la vérité, nous en trouvons fréquemment une *seconde*. Chose étrange : elle coïncide, semble-t-il, avec la définition traditionnelle. Kant écrit : « Le résultat de tout examen dialectique de la raison pure n'établit pas seulement... que toutes nos conclusions qui prétendent nous amener au delà du champ de l'expérience possible, sont trompeuses et instables. Il nous apprend encore que l'esprit humain subit un penchant naturel à transgresser ces bornes. Les idées transcendantales lui sont aussi naturelles que les catégories le

1) Voir surtout Delbos, *La philosophie critique de Kant*, p. 304, note 1 et p. 305, note 1. Cette note se prolonge jusqu'à la page 307. On y trouve de nombreuses et utiles références.

2) Riehl, *loc, cit.*, p. 384.

3) *Revista di Filosofia neo-scolastica* (Firenze), 1909, n° de janvier.

4) *Ibid.*, article de M. Canella.

sont à l'entendement ; avec cette différence toutefois : tandis que celles-ci atteignent *à la vérité, c'est-à-dire à la conformité de nos concepts avec leur objet, les premières ne nous fournissent qu'une pure mais irrésistible apparence* » [1]).

A dssein nous avons cité ce texte, pour y relever que Kant connaît la différence entre l'apparence et la vérité ; qu'il essaie de déterminer le vrai champ d'action de l'esprit, à qui veut ne pas quitter le terrain solide du vrai pour celui de l'illusion ; et qu'enfin il semble bien se rencontrer de tous points avec le dogmatisme pour reconnaître dans la vérité l' « *adaequatio rei et intellectus* », ou, en propres termes : *die Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte.*

Ces deux définitions kantiennes de la vérité (accord avec les lois de l'esprit ; conformité avec l'objet de la représentation) sont, malgré leur apparente différence, à la fois incompatibles avec la théorie dogmatique aristotélicienne, et en quelque sorte compatibles entre elles, si nous les considérons comme deux formules variées d'une conception supérieure, propre à Kant d'ailleurs, de l'objectivité de la connaissance. Nous devons les interpréter en accord avec ce principe supérieur de la philosophie kantienne : *les lois psychologiques immanentes de l'esprit ont, en dernière analyse, pour effet propre de déterminer comment doit se produire valablement le phénomène subjectif qu'on appelle objectivation de nos représentations* [2]).

Nous devons aussi nous rappeler un sous-entendu important, à mettre en rapport avec ce que nous avons dit plus haut aux nos 8 et 10 : le procédé originairement et primairement normal de la représentation suppose une « matière » de la connaissance, *venant du réel ;* il se caractérise ainsi par l'*expérience.* Le dogmatisme typique, admis par Kant, est donc toujours *réaliste* [3]) au moins d'une certaine manière.

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 670. C'est nous qui soulignons.

Cette même définition se retrouve encore en d'autres passages. La vérité est, par exemple, « die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande » *(ibid.*, p. 82), ou : « Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekte » (*ibid.*, pp. 236 et 296). La vérité d'une hypothèse est : « die Uebereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung » (*ibid.*, p. 115).

La vérité est aussi fréquemment synonyme de valeur objective, *objektive Gültigkeit*, passim, notamment p. 816 : « objektive Gültigkeit d. i. Wahrheit ».

2) D'ailleurs le texte rapporté plus haut (chap. II, n° 14) donne déjà les deux définitions à la fois et le moyen de concevoir l'accord qu'elles ont dans la pensée de Kant.

3) Nous devons reprendre cette idée dans le chapitre suivant.

Cela sous-entendu, revenons à notre sujet, pour expliquer plus à fond la théorie kantienne de la vérité.

5. Le jugement seul peut être vrai.

La loi fondamentale de l'esprit, Kant le répète à satiété, exige l'unité de l'acte conscient :

« L'intelligence a essentiellement pour fonction de coordonner, car penser n'est pas autre chose que réunir en un seul acte conscient plusieurs représentations » [3]). Ailleurs encore : « La loi de l'intelligence qui oblige à chercher l'unité est nécessaire ; sans unité, nous ne pourrions avoir ni raison, ni aucun usage de l'entendement qui présentât quelque cohésion, ni enfin aucun indice suffisant de vérité empirique » [4]). Toute connaissance, si simple soit-elle, exige déjà un certain travail de coordination et d'unification par la synthèse d'une matière donnée et d'une forme appliquée : « Si chacune de nos représentations particulières était absolument étrangère aux autres, si elle en était en quelque sorte isolée et séparée, *jamais il ne se produirait de connaissance.* Celle-ci est proprement un tout formé de représentations rapportées et agencées. Si donc j'attribue au sens un pouvoir synoptique parce que, dans son intuition, il contient une pluralité, à ce pouvoir synoptique correspond toujours une synthèse : *la connaissance n'est possible que si la réceptivité concourt avec la spontanéité* » [5]).

Une question se pose ici : Le kantisme admet-il des connaissances qui ne soient pas des jugements ? Non, nous semble-t-il : « L'intuition sensible *et le concept* constituent les éléments de *toute* connaissance ; de la sorte, ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni l'intuition sans les concepts ne peuvent fournir une connaissance » [4]). Nous pouvons rapprocher ce principe de bien d'autres passages, où Kant dit expressément : « les concepts reposent sur le pouvoir de spontanéité de la pensée » [5]) ; « penser, c'est connaître par le moyen des

1) Kant, *Prolegomena*, § 22.

2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 679.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1re édition, p. 97. — Notons que la deuxième édition ne corrige pas ces principes mais les développe (pp. 129-169).

4) Id., *ibid.*, 2e édition, p. 74.

5) Id., *ibid.*, pp. 93 et 94 *passim.*

concepts » [1]) ; d'autre part, « l'intelligence ne peut avoir d'autre emploi de ces concepts que de juger par leur moyen » [2]) ; et enfin « nous devons nous représenter en général l'intelligence comme la faculté de juger » [3]). Nous pouvons donc conclure : *toute* connaissance supposant un concept (au sens kantien), il n'y a pas de connaissance qui ne soit aussi un jugement. Sans doute, on pourrait trouver dans Kant d'apparentes contradictions à cette thèse. Par exemple, il distingue nettement l'opération sensible de celle qui est propre à l'intelligence [4]). Il affirme encore que l'intelligence ne perçoit rien mais a pour propre de réfléchir [5]). Or, la réflexion suppose, semble-t-il, comme objet propre, une première connaissance *déjà complète*. Nous ne croyons pas toutefois que la contradiction soit effective : ces textes peuvent aisément s'interpréter en accord avec des passages bien plus nombreux, et surtout prépondérants dans la structure générale du criticisme.

Quoi qu'il en soit, pour Kant (comme pour Aristote) il n'y a de vérité possible que dans le jugement. Il l'affirme formellement : « La vérité ou l'erreur, dit-il, ne se trouvent pas dans l'objet, en tant qu'il est terme d'une intuition ; mais dans le jugement, qui se prononce sur cet objet, et en tant qu'il est conçu. Sans doute, les sens ne se trompent pas ; non cependant parce qu'ils jugeraient toujours avec justesse, mais parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent, vérité, erreur ou apparence — si j'appelle ainsi ce qui nous induit en erreur — ne peuvent se trouver que dans le jugement, c'est-à-dire dans la relation établie entre l'objet et notre esprit » [6]).

6. Vérité des jugements analytiques.

Cependant s'il n'y a de vérité que dans les seuls jugements, tous les jugements ne sont pas vrais ; même ils ne sont pas tous susceptibles de vérité ou d'erreur.

Il convient de rappeler ici la distinction déjà connue que

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2e éd., pp. 93 et 94 *passim*.
2) *Ibid.*
3) *Ibid.*
4) « Die Sache der Sinne ist, anzuschauen ; die des Verstandes, zu denken ». *Prol.*, § 22.
5) « Der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur ». *Prol.*, § 13, Anm. II.
6) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 350.

Kant établit entre jugements analytiques et synthétiques, sans compter les subdivisions ultérieures. Les jugements analytiques, au sens kantien, sont de pures tautologies, nous le savons. Ils sont simplement explicatifs *(erläuternd)*, et ne contribuent en rien au progrès du savoir ; partant, ils ne sont pas extensifs *(erweiternd)*. Ils ne nous apprennent rien qui ne soit déjà actuellement contenu dans le concept du sujet, sauf à l'être d'une manière moins distincte et moins explicite. Ils reposent entièrement sur le principe de contradiction ; à ce titre, ils sont tous *a priori*, les notions dont ils sont formés fussent-elles empiriques. Or ces *jugements analytiques* ne sont pas, dans le système du criticisme, susceptibles de vérité, au sens propre du mot. En voici la raison : Dans les jugements analytiques, l'esprit s'en tient au concept donné, pour le développer. Le jugement est-il affirmatif ? le prédicat répète le sujet. Est-il négatif ? le prédicat est exclu comme incompatible. Dans les jugements synthétiques, au contraire, l'esprit sort de la donnée, la dépasse et la met en rapport avec quelque autre chose toute différente. Pareil rapport n'est ni une identité (c'est-à-dire une *tautologie)*, ni une contradiction [1]). Il ne ressort pas encore de cette double conception des jugements analytiques et synthétiques, que les premiers ne sont pas susceptibles de vérité. Le contraire même semble plus plausible, si la règle suprême de l'esprit est bien l'harmonie des divers éléments de la conscience dans un acte unique de connaissance. Cette règle trouverait-elle jamais plus parfaite application que dans les jugements analytiques ? Cependant, les jugements analytiques ne sont pas proprement susceptibles de vérité ; et ce, parce que la non-contradiction est bien sans doute une condition première et fondamentale de toute vérité, mais aussi une condition insuffisante à elle seule. *Vérité*, en effet, est synonyme de *valeur objective*, en vertu de la seconde définition kantienne de la vérité. C'est en perdant leur rapport avec un objet que nos connaissances perdent leur vérité [2]). Or les jugements analytiques étant sans rapport objectif, ils peuvent bien être faux, s'il y a contradiction entre le prédicat et le sujet ; ils ne pourraient toutefois être vrais déjà, à raison du *seul* accord entre leurs termes. Voici d'ailleurs la déclaration expresse de Kant : « Quoi que contienne notre connaissance, de quelque façon qu'elle se rapporte à un objet, il faut

1) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 193.
2) ID., *ibid.*, p. 87.

mettre au moins une condition générale, mais purement négative, à tous nos jugements : c'est de ne pas se contredire ; sinon, nos jugements ne seraient rien (même abstraction faite de tout rapport à quelque objet). Mais encore qu'il soit exempt de contradiction interne, un jugement peut *en outre* être faux ou non fondé. Le principe de contradiction est ainsi un critère général, mais purement négatif, de toute vérité... On peut toutefois en faire un emploi positif, non pas seulement pour signaler l'erreur, mais même pour reconnaître la vérité. Car, quand le jugement est analytique, sa vérité doit pouvoir être reconnue toujours, et adéquatement, selon son accord avec le principe de contradiction. Le principe de contradiction vaut donc comme principe général et absolument suffisant de toute connaissance analytique ; d'autre part, son influence et son emploi ne s'étendent pas plus loin, jusqu'à en faire un critérium suffisant de la vérité » [1]). Ne ressort-il pas de cet exposé que le principe de contradiction n'étant pas, absolument parlant, un critère de vérité, étant, d'autre part, critère suffisant de vérité pour les jugements analytiques, — la vérité, dont est susceptible le jugement analytique, n'est pas la vérité au sens *adéquat* du mot ? Les jugements analytiques peuvent donc bien être « corrects », mais cette correction et cette justesse ne sont pas formellement la vérité, qui ne pourrait appartenir qu'aux jugements qui étendent la connaissance.

7. Vérité des jugements synthétiques.

Puisque, en dehors de nos jugements analytiques, il n'y a, pour Kant, que des jugements synthétiques, *en ces derniers seuls peut se trouver la vérité.* Et ici encore, il y a lieu de distinguer les jugements *synthétiques subjectifs* et les jugements *synthétiques objectifs.* Les premiers s'appellent aussi : jugements de perception *(Wahrnehmungsurteile) ;* les autres : jugements d'expérience *(Erfahrungsurteile).*

Il fait chaud chez moi, le sucre m'est doux et l'absinthe m'est amère : voilà des propositions qui ont une valeur purement subjective. Les tenir n'est pas *ipso facto* m'obliger à en juger toujours de même, ni forcer les autres à convenir de ces points. Ces jugements expriment une relation de deux perceptions à un même

1) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 189 et 190.

sujet, à moi-même, et ce pour l'état *actuel* de ma perception. Mais il en va tout autrement des « jugements d'expérience ». Ce que l'expérience m'apprend dans des circonstances données, elle me l'apprend toujours, et à tout autre comme à moi. Ainsi, la valeur d'une proposition de ce genre ne se restreint pas au seul sujet qui la formule, considéré avec ses dispositions actuelles. Objective donc, est la proposition suivante : l'air est élastique ; alors qu'elle est simplement subjective celle qui rapporterait l'une à l'autre deux sensations personnelles. Et si je fais un jugement d'expérience, c'est pour avoir opéré le rapport du prédicat et du sujet dépendamment d'une condition qui donne à ce rapport une valeur objective. Partant, moi, elle m'oblige toujours, et elle oblige aussi tout autre que moi à juger de même dans les mêmes circonstances [1]). Or tant que le jugement n'est pas un jugement d'expérience, mais simplement un jugement de perception, il n'est ni vrai ni faux (encore qu'à un autre point de vue il soit toujours vrai). Pour reprendre l'exemple de Kant : le cours des planètes nous semble tantôt progressif et tantôt régressif, au rapport des sens. Il n'y a ni fausseté ni erreur à accepter ce point, tant qu'on ne se prononce pas sur les éléments objectifs du mouvement, tant qu'on s'abstient de juger l'envers de la pure apparence [2]).

Si le jugement de perception n'est pas, pour Kant, susceptible de vérité, la raison fondamentale s'en trouve dans sa première définition du vrai. Ecoutons-le : « La valeur *logique* d'une connaissance réside dans l'accord de la connaissance avec un objet ; *elle est*, *partant*, *soumise à des lois* universellement valables, qui, en conséquence, permettent de la juger *a priori*. Mais la perfection *esthétique* (au sens étymologique du mot), propre aux jugements de perception en tant qu'ils se distinguent des jugements d'expérience, réside dans l'accord de la connaissance avec le sujet : elle s'appuie sur les dispositions affectives personnelles de chacun. *Pour régir*, *et pour apprécier à priori à titre de critère*, *la perfection esthétique, il n'y a pas de lois* douées de valeur générale » [3]).

Mais la raison immédiate pour laquelle les « Wahrnehmungs-

1) Cfr. Kant, *Prolegomena*, § 19. Pour mieux faire comprendre la différence, Kant, plus loin, donne encore cet autre exemple : *quand le soleil darde sur cette pierre, elle a chaud*, comparé au « jugement d'expérience » : *le soleil échauffe la pierre.*

2) Kant, *ibid.*, § 13, Anmerkung III.

3) Id., *Logik*, Einleitung, V.

urteile » ne peuvent être ni vrais ni faux, est qu'il leur manque de la portée sur quelque chose d'extérieur à nous-mêmes, condition qui, sous le nom d'*objectivité*, est mise au vrai par la seconde définition que Kant en donne. Remarquons-le : les jugements qui ne sont pas susceptibles de vérité, les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques de perception* ont tous deux quelque chose de subjectif, quoique de façon différente. Dans les premiers, le prédicat se règle sur la seule donnée présente à la conscience, et qui constitue le *sujet* (au sens logique) du jugement. Ce n'est pas un vain jeu de mots de dire, comme Kant, qu'il y a là quelque chose de *subjectif*. Car assurément, par l'attribution à ce sujet de jugement, d'un prédicat qui le répète, l'homme qui juge ne sort pas de lui-même, en tant qu'il est considéré comme informé par telle connaissance. Le jugement analytique ne constitue donc, de la part de celui qui le forme, qu'un retour sur soi. Cette réflexion peut, sans doute, à d'autres égards, s'appeler objective ; mais elle n'en est pas moins une simple réflexion. Ce caractère subjectif est plus marqué encore dans les jugements synthétiques de perception *(Wahrnehmungsurteile)*. La donnée de ces jugements n'est plus un objet de connaissance représentée par le sujet du jugement, mais l'état affectif lui-même de celui qui juge. Encore une fois il n'y a là qu'une réflexion, et, qui plus est, une réflexion subjective au sens propre de ce mot.

Or Kant n'admet pas qu'il y ait vérité possible tant qu'un jugement reste dans le domaine subjectif. Aussi, selon lui, les jugements analytiques, ayant au moins déjà quelque chose d'objectif, à savoir la notion du sujet du jugement, sont au moins susceptibles d'une vérité inchoative, et qui pourrait leur manquer. Ils pourraient être faux, en tant qu'ils sont dominés par le principe de contradiction ; mais ils ne pourraient être vrais, parce que ce principe ne suffit pas, à lui seul, à donner aux propositions analytiques une relation objective. Quant aux jugements absolument subjectifs, tels que les jugements de perception, ils ne sont d'aucune façon susceptibles de vérité, puisqu'ils ne sauraient d'aucune façon être faux. Ils trouvent en eux-mêmes la règle du rapport du prédicat au sujet, règle qui les pénètre tellement qu'ils ne sauraient s'y soustraire. Partant, ce qui les rend toujours vrais est aussi ce qui ne les rend vrais jamais : « Les jugements empiriques, dit Kant, en tant qu'ils ont une valeur objective, je les appelle jugements d'expérience, par opposition à ceux qui, n'ayant qu'une valeur subjective, sont simplement des jugements aper-

ceptifs *(Wahrnehmungsurteile)*. Ceux-ci n'exigent aucun concept intellectuel, mais seulement la liaison logique des perceptions en un seul sujet pensant. Au contraire, les premiers exigent toujours, survenant aux représentations de l'intuition sensible, des concepts spéciaux engendrés originairement dans l'esprit Leur effet propre est de rendre le jugement d'expérience objectivement valable. Nos jugements sont tous, d'abord de simples jugements aperceptifs : ils n'ont de valeur que pour nous... ; après coup seulement nous leur donnons une relation à un objet ; nous voulons qu'ils acquièrent par là une valeur constante pour nous, et qui, en même temps, s'impose à tous les hommes. Car, quand un jugement est en accord avec un objet, il faut bien que tous les jugements qui se rapportent au même objet s'accordent entre eux. Et vice versa, quand nous trouvons une raison de tenir un jugement comme nécessairement doué de valeur universelle..., nous devons aussi le tenir pour objectif » [1]).

Concluons : *seuls les jugements synthétiques sont susceptibles de vérité*, et quand ils ne sont pas de simples jugements d'aperception.

Or c'est précisément par le moyen de cette thèse que nous comprenons comment se réduisent à une seule *les deux définitions kantiennes de la vérité*, rapportées plus haut.

La première s'énonce comme suit : La vérité est l'accord d'un jugement avec les lois qui président à sa systématisation objective, ou : accord de la connaissance avec elle-même [2]).

La seconde a pour formule : La vérité est l'accord d'un jugement avec son objet [3]).

Comment donc accorder ces formules ?

8. Accord des deux définitions du vrai.

Il faut entendre par ces lois qui président à la formation du jugement, celles qui régissent la seule activité utilement progres-

1) Kant, *Proleg.*, § 18.

2) Dans la *Logik* (Einleitung, VII), la vérité est appelée : « Uebereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst, oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft ».

3) Parlant des deux sciences, mathématique pure et physique pure, Kant dit : « ... Nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntnis a priori vorkäme, die *Wahrheit oder Uebereinstimmung derselben mit dem Objekte*, in concreto, d. i. ihre Wirklihkeit zeigen... » *Proleg.*, § 5.

sive de l'intelligence. Cet usage progressif et utile de l'intelligence ne se produit que dans certains jugements synthétiques. Seuls, ils sont soumis à des lois qui ne sont pas seulement constitutives ou statiques, mais régulatives ou dynamiques ; seuls aussi, ces jugements nous font « objectiver », et en cela précisément consiste le progrès utile de la connaissance.

Partant, Kant appelle *vérité*, l'accord du jugement avec les lois de formation qui, d'une façon immanente, règlent son mode d'objectivation. Ce qui revient à dire : la vérité, c'est l'accord d'un jugement objectivant avec son objet, l'*objet* étant ici ce qui est prédéterminé, en vertu de ces lois, à arrêter le regard intellectuel. Bref, ce que Kant appelle *vérité*, c'est l'*objectivation psychologiquement normale*, ou *la justesse du jugement objectivant*, ou encore la consistance du jugement synthétique. Telle est, croyons-nous, la formule conciliatrice des deux définitions antérieures.

Nous venons de dire que l'*objet* est ce qui est prédéterminé en vertu des lois de l'esprit à arrêter le regard intellectuel. Nous ne croyons pas nous être mépris sur la vraie pensée de Kant [1]).

1) « L'appréhension du multiple, dit-il, est toujours successive dans la représentation. Les représentations des parties constitutives se suivent l'une l'autre. Quant à savoir si ces parties présentent le même ordre en dehors de nous, cela fait l'objet d'un second acte de réflexion. Sans doute on peut appeler objet toute chose, partant toute représentation pour autant qu'on en prend conscience. Mais c'est le fait d'une recherche plus profonde de savoir ce que ce mot, employé à propos de représentation, doit signifier, s'il n'est pas « objet » en tant que fait conscient, mais en tant que signe de quelque autre objet... Les représentations ne peuvent prétendre nous faire connaître les choses-en-soi ; personne au monde ne peut, de la succession qui affecte la *représentation* de leurs parties multiples, conjecturer comment elles se trouvent coordonnées dans l'ordre réel. Car, enfin, nous n'avons affaire qu'à nos représentations. Ce que peuvent être les choses en elles-mêmes (sans égard aux représentations dont elles nous affectent) se trouve tout à fait hors de la portée de notre connaissance... Soit, par exemple, l'appréhension d'une multiplicité, dans la représentation d'une maison, ici présente. Cette appréhension est successive. Or la question qui se pose est celle-ci : Les parties multiples de cette maison sont-elles aussi successives en soi ? Personne, certes, ne l'admettra. Or, dès que j'élève ma conception d'un « objet » jusqu'à lui donner un sens transcendantal, cette maison vue n'est, d'aucune façon, chose-en-soi ; elle est seulement une apparence, une représentation dont l'objet transcendantal est inconnu.

Quel est donc le sens de la question : Comment le multiple peut-il être coordonné dans la représentation même (qui, après tout, n'est rien en elle-même) ? Voici : Ce qui est inclus dans l'appréhension successive, c'est-à-dire la représentation même qui m'est donnée, n'est qu'une somme de perceptions. Elle est toutefois considérée comme l'objet de ces perceptions, objet avec lequel doit concorder le concept que je tire des perceptions présentes à la conscience. On le voit donc : puisque la vérité gît dans la concordance de la connaissance avec son objet, il ne peut s'agir que de rechercher les

Pour lui, l'objet, c'est bien la représentation même, en tant que, par une détermination interne, elle se trouve nécessitée à représenter comme hors de nous telle chose. La connaissance est vraie, dès lors, si elle ne va pas à l'encontre de cette nécessaire détermination. Après avoir pris l'exemple d'une maison, Kant prend celui d'un bateau qui descend une rivière. Il constate de nouveau que l'ordre des diverses positions du bateau est absolument déterminé, et adéquatement conforme à l'ordre des représentations. Ainsi l'on ne saurait, à son gré, voir le bateau d'abord en aval puis en amont. Dans la perception de la maison de tantôt, la disposition objective était, au contraire, indépendante de l'ordre des perceptions : on pouvait voir la maison en commençant par le toit ou la cave, la droite ou la gauche. Dans l'un et dans l'autre cas cependant, il y a quelque chose d'objectif, *ce qui est nécessaire*, peu importe que la nécessité porte sur des choses différentes, l'une fois sur l'ordre des parties constitutives, l'autre fois sur la succession des diverses localisations.

De cette façon spéciale de comprendre « l'objet » en langage kantien, résulte évidemment que, quand nous parlons de l'*accord* des deux définitions du vrai, il faut l'entendre comme suit : façon unique dont Kant les comprend l'une et l'autre comme variantes d'une même idée, celle du vrai. Il n'en résulte pas ni que l'accord soit effectif, ni que pour Kant lui-même il n'y ait pas un certain flottement d'idées, un certain dualisme et même un véritable strabisme intelletuel. M. Oesterreich [1]) dit très justement : « ... Damit hängt die höchst beachtenswerte Thatsache zusammen, dass auch der Kriticismus sich nie von dem Begriff der Wahrheit als einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande losmachen kann : es finden sich bei Kant zwei völlig verschiedene Auffassungen des Wahrheitsbegriffs und damit der Wissenschaft überhaupt... Man kann sie als die *realistische* und die *immanente* be-

conditions formelles de la vérité empirique. La représentation, en tant qu'elle est opposée aux perceptions, ne peut passer pour en être un objet distinct, que pour autant qu'elle se trouve soumise à une règle qui écarte toute autre façon de percevoir ou qui rende nécessaire telle façon de coordonner le multiple. Ce qui dans une représentation constitue la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension, c'est l'objet ». KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 234-236.

Nous devrons reprendre ce point dans le chapitre IV (*Le concept selon Kant*) et spécialement au n° 15 (*L'idéalisme transcendantal*).

1) Dr K. OESTERREICH, *Kant und die Metaphysik* (Berlin, 1906), p. 73, note.

zeichnen. Nirgend ist dieser Gegensatz schöner und klarer zum Ausdruck gebracht worden, als es durch Windelband in seiner Rede « Immanuel Kant » in den *Präludien* geschehen ist. Die Erfassung dieses Unterschiedes ist von der grössten Bedeutung für das Verständnis der kantischen Werke, denn gerade hier liegen die grössten Schwierigkeiten der erkenntnistheoretischen Untersuchung und damit auch die Quellen zahlloser Widersprüche und Schwankungen ».

En somme, la première définition kantienne du vrai s'inspire surtout de ce que, dans sa théorie de la connaissance, Kant dit de la spontanéité intellectuelle. La seconde définition s'inspire surtout de ce qu'il dit de la réceptivité [1]).

9. Les critères du vrai et l'erreur selon Kant.

Mais à quoi peut tenir l'erreur dans le système kantien ?

Kant n'a-t-il pas expliqué le vrai de façon à légitimer toutes les affirmations ? La vérité ne se trouvera-t-elle pas dans tout ce que j'aurai pensé sincèrement ? Le fait seul de penser sincèrement

1) La *Logik*, parue en 1800 sous le nom de Kant et avec autorisation, sinon par ses soins, a donné un résumé très clair de toute cette théorie de la vérité.

« Une perfection maîtresse de la connaissance, voire la condition essentielle et indispensable de toute perfection de la connaissance, c'est la vérité. — La vérité, dit-on, c'est l'accord de la connaissance avec l'objet... Or je ne puis comparer l'objet avec ma connaissance *que pour autant que je le reconnaisse*... Comme l'objet est hors de moi, et la connaissance en moi, je ne puis jamais juger que de la concordance de ma connaissance d'un objet avec ma connaissance d'un objet. C'est le cercle que les anciens appelaient *diallèle*... La question qui se pose ici est la suivante : Y a-t-il un critère de vérité certain, général et pratique, et quelle est sa portée ? Voilà ce que signifie proprement : qu'est-ce que la vérité ?

» Pour aboutir à une solution, nous devons, dans la connaissance, bien distinguer ce qui appartient à sa matière et se rapporte à l'objet *), — de ce qui appartient à sa forme, et se rapporte ainsi à la condition fondamentale sans laquelle la connaissance n'en serait pas une.

» Au point de vue de cette différence entre le rapport objectif ou matériel, qui se trouve dans notre connaissance, et le rapport subjectif ou formel, la question de tantôt se scinde en deux autres, particulières :

» 1° Y a-t-il un critérium matériel général de la vérité ?

» 2° Y en a-t-il un critérium formel général ?

» Un critérium matériel général de la vérité est impossible ; il est d'ailleurs contradictoire en soi... La vérité matérielle doit consister dans un accord de la connaissance avec cet objet particulier auquel elle se rapporte... Il est donc absurde d'exiger un

*) C'est-à-dire la chose extérieure.

ne me sera-t-il pas une garantie que j'aurai pensé naturellement, donc normalement, donc avec vérité ? D'ailleurs, n'aurai-je pas, en tout cas, pensé normalement au point de vue de ma nature à moi, la seule qui m'importe ? Il peut y avoir un mensonge ou une imprécision dans la parole, mais où et quand y aura-t-il erreur dans une connaissance ?

Fait étrange : le subjectivisme kantien aboutit ici à l'abdication de la personne devant la collectivité ; l'individualisme intellectuel doit céder le pas au communisme de la certitude. Les lois de la pensée, qui règlent la vérité d'une connaissance, ce sont les lois de la nature intellectuelle humaine, les lois de la pensée des hommes, et non pas de tel ou tel homme. Le critère de la vérité est donc double. Il y a un premier critère immédiat et personnel ; il y en a un second ultérieur et impersonnel. Le premier est déterminatif, le second confirmatif. Le premier, c'est l'*évidence ;* le second c'est le *consentement universel* des divers esprits. Kant cependant n'est ni aristotélicien ni lamennaisien. L'évidence, il la définit excellemment : certitude intuitive, *anschauende Gewissheit* [1]). Au

critérium matériel général de la vérité, puisqu'il lui faudrait à la fois faire abstraction de toute différence entre les objets de connaissance (en tant que général), et n'en pas faire abstraction (en tant que particulier).

» ... La vérité formelle ne consiste que dans l'accord de la connaissance avec elle-même, abstraction faite de tout objet en général et de chacun en particulier. Les critères formels généraux de la vérité ne sont donc autre chose que les signes logiques généraux de l'accord de la connaissance avec elle-même, ou, ce qui revient au même, avec les lois générales de l'entendement et de la raison.

» Ces critères ne sont pas, en toute rigueur, suffisants pour garantir la vérité objective, mais ils en sont la condition *sine qua non.*

» Avant de se demander : la connaissance s'accorde-t-elle avec l'objet ? on doit se demander : s'accorde-t-elle avec elle-même ?

» C'est là affaire de logique.

» Les critères formels de la vérité en logique sont :

» 1° Le principe de contradiction.

» 2° Le principe de raison suffisante.

» Le premier détermine la possibilité logique, le second l'actualité logique d'une connaissance...

» La non-contradiction n'est qu'un critérium purement négatif de la vérité logique... Il faut en outre que la connaissance soit établie sur des raisons, et qu'elle n'ait pas de fausses conséquences, c'est-à-dire qu'elle soit *fondée* logiquement.

» Ce second critérium, concernant l'accord logique d'une connaissance avec ses raisons et ses conséquences, est un critérium positif de la vérité logique externe ou de la « rationalité » de la connaissance... » (KANT, *Logik*, Einleitung, VII).

Il sera aisé de reconnaître dans ces lignes la substance de la doctrine kantienne telle que nous l'avons tirée de la *Kritik*.

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 762.

fond, l'évidence est pour lui tout autre chose que pour le dogmatiste (à son sens il n'y aurait d'évidence, à la prendre dans le sens des dogmatistes, que dans les truismes), mais en pratique elle a absolument le même usage : se rendre certain, rien que pour voir.

Le *consentement universel* est une garantie complémentaire de vérité, c'est un critère accessoire, plus pratique peut-être et d'emploi plus commode : « La pierre de touche qui permet de distinguer, dans l'assentiment, la certitude *(Ueberzeugung)* d'avec la pure opinion (*Ueberredung)*, est la possibilité de communiquer cet assentiment et de le trouver valable pour l'esprit de chaque homme. En ce cas, l'on a au moins une présomption que, si tant de jugements s'accordent entre eux malgré la différence subjective d'homme à homme, ils ont un fondement commun, c'est-à-dire l'objet, avec lequel ils s'accordent tous ensemble. Cet accord prouve ainsi la vérité de ces jugements mêmes » [1]). Réunissant ces deux critères, Kant avait dit plus haut : « Nécessité et généralité sont donc les indices certains d'une connaissance *a priori* (valable) : ils sont d'ailleurs indissolublement connexes » [2]).

Qu'est-ce donc que l'*erreur ?* Sera erroné le jugement inévident, accidentellement nécessaire pour un esprit individuel et qui ne peut pas être partagé par tous les hommes.

Il n'y a qu'une demi-vérité, une vérité inchoative, dans les jugements analytiques, parce que tautologiques.

Il n'y a pas lieu à vérité pour les jugements de perception, parce que subjectifs.

Il n'y a erreur que dans les jugements synthétiques objectifs qui sont objectifs à tort : ceux qui n'objectivent pas en conformité avec les lois de l'application des catégories intellectuelles aux données sensibles, ou avec des lois ultérieures s'il y en a.

« Or il est difficile de comprendre, dit Kant, comment une faculté puisse s'écarter de ses lois essentielles. Aussi ne pouvons-nous chercher dans l'esprit même, ni dans ses lois essentielles, le principe des erreurs [3]), non plus que dans les *limites* de l'esprit,

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* pp. 848-849.

2) Id., *ibid.*, Einleitung, p. 4 ; et ailleurs : « So bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts anders als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben » *(Prolegomena,* § 18). « Allgemeinheit und Notwendigkeit, mithin völlige Gewissheit » *(Kritik der reinen Vernunft,* p. 851).

3) Kant côtoie ici de très près cette parole de saint Thomas : « Si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas ». *De Veritate,* I, 12.

où gît sans doute la cause de l'*ignorance*, mais non de l'erreur. Si nous n'avions d'autre pouvoir connaissant que la raison, nous ne pourrions nous tromper. Mais, outre cette raison, il y a en nous une autre et indispensable source de connaissance. C'est la sensibilité, qui nous fournit la matière de la pensée, et qui suit d'autres lois que la raison. L'erreur toutefois ne peut provenir de la sensibilité considérée en elle-même, puisque les sens ne jugent pas. Le principe originel de toute erreur réside ainsi dans l'influence latente de la sensibilité sur la raison, c'est-à-dire sur le jugement. Par l'effet de cette influence, nous tenons en jugeant pour raisons objectives des raisons subjectives ; nous confondons avec l'apparence de la vérité, la vérité même... Bref, ce qui rend l'erreur possible, c'est l'apparence qui, dans les jugements, substitue ce qui est purement subjectif à ce qui est objectif » [1]).

10. Le relativisme de la connaissance.

On le voit, la portée pratique *immédiate* du criticisme est bien plus restreinte qu'on ne le croit à première vue. La théorie de Kant sur le vrai et le faux ne lui rendait pas impossible, psychologiquement, de vivre, de discourir, d'étudier et d'écrire, tout comme n'importe quel autre homme. Il eût pu vivre à l'aise, sous un même toit, à côté du dogmatiste le plus décidé, et ne s'apercevoir que bien tard des dissentiments qui l'en séparaient. Copernic — et Kant s'est appelé lui-même le Copernic de la philosophie [2]) — eût pu traiter de jours, de saisons, d'années, des phases de la lune et du mouvement du soleil ; il eût pu en traiter dans les mêmes termes, et sans dispute, avec quelque astronome vieux-style. Il lui eût suffi de ne point toucher la question du *comment* de tout ce spectacle. Le spectacle lui-même en eût-il été, au premier aspect, différent ? Car, en somme, on ne peut être moins sensiblement révolutionnaire qu'en l'étant *tout à fait*. Ainsi en est-il de Kant [3]). En ce sens, mais en ce sens seulement, Brune-

1) Kant, *Logik*, Einleitung, VII. — Cfr. Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 351.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. XVI.

3) Il semble même qu'il n'ait jamais « professé » à Koenigsberg ses propres ouvrages. « Les cours des universités allemandes... étaient, de par les règlements, des « lectures », ou plutôt des commentaires sur un manuel classique (*Textbuch*). La *Métaphysique* de Baumgarten et la *Théorie de la raison* (*Logique*) de Meier servirent de texte à Kant, durant toute sa carrière académique. L'exemplaire de Baumgarten dont

tière peut estimer oiseux de s'attarder aux problèmes de critique : Des diverses solutions que comportent ces problèmes, « quelle que soit celle que l'on adopte, et pour quelque raison que ce soit, le monde extérieur [et nous pouvons ajouter : *toute vérité objective*] n'en continue pas moins d'être tout ce qu'il est pour nous. Scientifiquement il est pour Berkeley, qui le nie, ce qu'il est pour les diocésains de son évêché de Cloyne, et, scientifiquement, il ne diffère pas pour Johann Gottlieb Fichte, qui le crée, de ce qu'il est pour les étudiants de l'Université d'Iéna. Entre le monde extérieur, *quel qu'il soit*, et la constitution de notre mentalité, *quelle qu'elle soit*, il y a un rapport constant » [1]).

Cette parole de Brunetière nous fait involontairement songer à certain théorème d'algèbre. Le produit *ab* est considéré indifféremment comme le produit de + a par + b, ou celui de — a par — b. De même la connaissance vraie, considérée absolument, a, pour Kant, le même rôle et la même utilité dans notre vie intellectuelle, que pour Aristote. Mais Kant a mis le signe *moins* devant ses deux facteurs à la fois : l'intelligence, qui ne voit pas immédiatement le réel ; le non-moi, qui en lui-même est pour nous comme s'il n'était pas. Il ne pourrait oublier qu'en algèbre même, l'équivalence de (+a × +b) et de (—a × —b) n'est pas absolue. Il arrivera un moment, lors de la solution de certaines équations, où il ne sera plus indifférent de considérer les deux facteurs du produit *ab* comme négatifs plutôt que comme positifs. Mais ceci

il se servait, couvert de notes marginales et bourré de fiches, a été conservé » (Ruyssen, *Kant*, p. II).

Kant, toutefois, a donné comme professeur un cours personnel de métaphysique. Il ne l'a jamais publié *lui-même* pas plus que sa logique ou sa théologie. La *Logique* cependant parut de son vivant. C'est en 1821 que Poelitz publia en allemand les *Leçons de métaphysique de Kant* (traduites par Tissot en 1843). Il le fit en collationnant le plus soigneusement possible des cahiers d'élèves, rédigés d'après les leçons que Kant avait faites trois fois sur la métaphysique. Pareille « reportatio », qui souvent peut être une trahison, était donc *ici* loyale. Poelitz dit dans son avertissement : « Un léger coup d'œil fait déjà voir que Kant, dans l'exposé de la science fondamentale de la philosophie, ne s'éloigne pas de la division ordinaire en *ontologie, cosmologie, psychologie et théodicée*. On aperçoit, en pénétrant plus avant dans l'esprit de ces leçons, que les doctrines propres à l'auteur du système critique sur les catégories, le temps et l'espace, le rapport des choses-en-soi aux phénomènes, l'insuffisance de tous les arguments spéculatifs en faveur de l'existence de Dieu, la croyance en Dieu, le mérite pour le bonheur, etc., dominent sans doute également ici ; mais cependant que la forme et l'expression de son exposition académique semblent particulièrement *plus dogmatiques encore* que la forme de ses écrits, publiés par lui ». *Op. cit.*, traduction de Tissot, pp. 5-6.

1) Brunetière, *L'utilisation du positivisme*, p. 160.

n'est qu'une comparaison et il vaut mieux sans doute établir nettement quels sont les points de contact ou les divergences qu'il y a entre la doctrine kantienne et celle d'Aristote.

11. Comparaison entre Kant et Aristote.

Il faut tenir compte d'abord des « praesupposita » de la question telle que Kant se la pose : Aristote les admettrait, sauf la théorie kantienne sur l'inanité des jugements analytiques et la solution du problème des universaux : chez Kant celle-ci est purement conceptualiste, chez Aristote réaliste modérée. Pour le fond même de la solution, entre Aristote et Kant il y a des points de contact, mais ils sont en somme plus apparents que réels. Ils s'expriment en certaines formules que les deux chefs d'école pourraient ensemble signer et contresigner, sauf à ne pas les comprendre tout à fait de même.

Par exemple :

a) Kant et Aristote pourraient s'accorder sur une première proposition, notamment que *la vérité est la connaissance de quelque chose.*

Dans sa forme générale, cette formule est, somme toute, exacte. Il n'y faut pas ajouter les mots : *conforme à cette chose*, qui ou bien exigent de la connaissance une perfection impossible ou bien font double emploi avec le seul mot *connaissance :* faire erreur n'est pas seulement mal connaître, c'est, à tout prendre, ne pas connaître. La formule est peut-être même trop chargée encore : connaître, n'est-ce pas déjà par définition essentielle connaître *quelque chose ?* Il suffirait donc de dire que *la vraie connaissance est aussi la connaissance vraie.* Tout revient donc à déterminer ce qu'est une *vraie connaissance.*

Pour Kant, ce n'est point l'analyse du sujet du jugement, ni celle des états affectifs de celui qui juge : en ce cas on ne connaîtrait pas « quelque chose » ; ce n'est pas davantage l'intuition de ce qu'est la chose-en-soi : ceci est une chimère. La connaissance est donc dite une *vraie* connaissance, de même qu'une maison est dite *vraie*, quand et parce qu'elle est dans les conditions essentielles voulues, parce qu'elle est une maison *normale.* La vraie connaissance ou la connaissance normale est ainsi tout d'abord au moins une *objectivation*, de plus, une *objectivation normale.* Ceci, du même coup, en fait aussi une connaissance

vraie, au sens kantien du mot. Donc, il y a vérité, en tant qu'un jugement ne se borne pas, dans le prédicat, à répéter la notion exprimée par le sujet logique, ou à exprimer l'état de celui qui juge ; — mais en tant qu'il interprète la notion du sujet, en la mettant sous l'extension d'une notion nouvelle et générale représentée par le prédicat ; en tant que, d'ailleurs, cette mise en rapport, qui n'est pas déterminée par l'intuition de ce qu'est la chose-en-soi, il l'effectue en conformité avec les lois de l'esprit qui règlent *a priori* cette synthèse.

Mais pour Aristote, une vraie connaissance se produit par la conformité du jugement avec le vrai ontologique d'ordre idéal ou d'ordre réel. Parmi les jugements d'ordre réel, Aristote rangerait aussi les jugements que Kant appelle « Wahrnehmungsurteile », sans les différencier d'avec les autres au point de vue de la vérité dont ils sont susceptibles. Ce qui les distingue, c'est qu'ils sont *toujours* certains. Mais ils sont, comme jugements, semblables à tous les autres ; au reste, le sujet en tant que connu est un objet.

b) Pour Kant et pour Aristote, il n'y a de vérité logique que dans le jugement : proposition que nous avons suffisamment expliquée de part et d'autre.

c) En troisième lieu, pour Kant comme pour Aristote, l'obtention de la *vérité totale* est le fait de la collaboration des sens et de l'intelligence. Cette collaboration est, chez Kant, *subjective :* elle est une collaboration solidaire de deux facultés en vue d'un acte indivisible. Chez Aristote, elle est une collaboration *objective :* les deux facultés différentes se prêtent un mutuel secours en vue de la pénétration de plus en plus intime du *même objet :* les sens suggèrent à l'intelligence le contenu objectif d'un concept, et l'intelligence le retrouve ensuite avec évidence, au moyen des jugements d'ordre réel, dans un sujet qui est donné comme actuel dans une sensation judicieusement analysée.

d) Enfin Kant et Aristote pourraient admettre de concert une cinquième formule : que *la vérité est la loi de l'esprit*, sauf encore une fois à l'entendre différemment.

Aristote, *après avoir défini la vérité*, considère comme une loi de l'esprit de chercher cette vérité : elle est le bien propre de l'esprit, un bien d'ailleurs qui n'est pas utopique ou impossible, mais à portée. Kant, *cherchant à définir la vérité*, estime qu'elle existe formellement parce que, et en tant que l'esprit ne s'écarte pas des lois qui règlent son mécanisme, ce mécanisme dût-il

tourner à vide à raison au moins de l'incognoscibilité de la chose-en-soi [1]).

Mais négligeons ces rapprochements qui, comme nous le disions, s'opèrent plutôt sur des formules, pour voir la vraie différence des deux doctrines du vrai.

Aristote n'a pas conçu le problème du vrai comme celui d'une opposition à résoudre, entre le moi connaissant et le non-moi à connaître ; il a plus spécialement, d'autre part, tenu compte de la seconde antinomie incluse dans le problème du vrai, et du problème des universaux. Il a posé le problème général du vrai comme étant bien de toute façon celui de la connaissance du réel : il a considéré comme connaissance du réel, chacun dans son genre, et le jugement d'ordre idéal et le jugement d'ordre réel, tous deux susceptibles de vérité et de certitude. Il a enfin

1) La doctrine aristotélicienne du vrai a fait l'objet de très sérieuses études de la part d'un philosophe moderne qui est d'ailleurs un éminent chef d'Ecole, le Cardinal Mercier. Il l'étudie surtout dans sa *Logique* et dans sa *Critériologie générale*. Dès l'apparition de cette dernière œuvre *), un écrivain des *Kantstudien* voulut établir entre la conception du Card. Mercier et celle de Kant certains rapprochements.

Examinant l'opinion du premier, quant à la vérité ontologique, F. Medicus écrit **) : « Ce qu'il appelle *vérité ontologique*, nous l'appelons en philosophie kantienne *actualité (Wirklichkeit)*, c'est-à-dire la réalité présentée à l'esprit selon les règles de l'agencement objectif des représentations, *die nach den Regeln der objectiven Vorstellungsverknüpfung vorgestellte Realität* ». Ce rapprochement entre la *vérité ontologique* et l'*actualité* de Kant nous semble purement verbal. Le jugement vrai, conforme à la vérité ontologique est, selon le Card. Mercier, celui où le prédicat est rapporté au sujet, au moyen du verbe *être*, parce que, effectivement, il représente ce sujet. Mais il n'est pas celui où le sujet exigerait tel prédicat, plutôt que tel autre, au nom de certaines règles psychologiques.

Et quant à la subdivision du problème fondamental de la certitude en deux problèmes subsidiaires, M. Medicus écrit : « Au fond, il n'y a là (chez le Card. Mercier) qu'une traduction en langage scolastique des trois questions critiques posées par Kant ***). Le premier problème de la critériologie (celui qui se rapporte aux jugements d'ordre idéal) a beaucoup d'analogie avec les deux questions kantiennes qui se rapportent à la possibilité de la mathématique pure et de la physique pure ; tandis que le second (celui qui se rapporte aux jugements d'ordre réel) se rapproche de celle qui concerne la possibilité de la métaphysique ». Il peut y avoir quelque apparence de bien fondé à ce rapprochement. Les questions kantiennes qui se rapportent aux sciences (à la mathématique et à la physique) expliquent comment nous bâtissons, sur la donnée

*) Ou du moins dès l'apparition, en 1900, de la seconde édition imprimée, semblable quant au fond à la première, parue l'année précédente.

**) *Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik, Kantstud.*, 1901, p. 33.

***) L'auteur fait allusion aux quatre questions qui soutiennent le plan général des *Prolegomena*, et par conséquent de la *Kritik* elle-même. Il les réduit à trois, parce que les deux dernières ensemble concernent la seule métaphysique.

attribué la connaissance *parfaite* du vrai au secours mutuel des deux ordres de jugements.

Kant, au contraire, a considéré le problème du vrai comme antinomique, à cause surtout de sa solidarité avec celui des universaux. Il s'est ainsi imposé le problème d'accorder autant que possible la notion traditionnelle de la vérité (comme d'une connaissance d'un ordre objectif *extérieur)* avec la conclusion qu'il croyait acquise en philosophie : que la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes est impossible.

La vérité est ainsi devenue une certaine propriété de la connaissance qu'il appelle d'un mot presque intraduisible, la *Gesetzmässigkeit* [1]), ou « normalité ». Comme d'ailleurs, au rebours d'Aristote, il ne reconnaît pas comme susceptibles de vérité des propositions qui seraient d'ordre idéal (dans ce genre on ne peut avoir que des tautologies qui seraient normales pour leur seul accord avec le principe de contradiction, ce qui ne suffit pas pour la vérité qui exige un certain rapport du jugement avec l'un ou l'autre « objet ») : il ne considère comme seuls susceptibles de vérité que les jugements qui ne sont ni analytiques, ni synthétiques subjectifs (c'est-à-dire les *Wahrnehmungsurteile)* mais synthétiques objectifs. Comme cette synthèse objective se rapporte aux choses extérieures, ces jugements peuvent être appelés « d'ordre réel ». Ainsi Kant qui se rencontre partiellement avec Aristote pour reconnaître que les jugements d'ordre réel sont susceptibles de vérité, qui même renchérit sur lui en les reconnaissant seuls susceptibles, creuse immédiatement un abîme entre Aristote et lui-même en niant que la connaissance vraie puisse

de l'expérience, des jugements synthétiques *a priori* pour les agencer en science. Les questions qui se rapportent à la métaphysique expliquent, d'autre part, comment nous concevons la chose-en-soi, le réel. Elles justifient ultérieurement, par l'intrusion des postulats moraux, que nous en assurions l'existence.

Il semble bien cependant que M. Medicus a quelque peu forcé les analogies. Il n'y a rien d'ordre purement idéal dans la mathématique de Kant, et encore moins dans sa physique puisque toute science est pour lui de l'expérience. Et quant à sa métaphysique, elle ne repose pas sur une intuition du réel telle que Mercier la défend, mais sur un prolongement des méthodes subjectives qui ont établi les sciences antérieures.

L'on voit en même temps qu'on ne réussirait pas davantage à renverser le rapprochement, à assimiler la question des jugements d'ordre idéal à la question kantienne de la possibilité de la métaphysique, et la question des jugements d'ordre réel à la question kantienne de la possibilité des sciences. *A priori* cependant, cela semblerait plus acceptable.

1) Et que Tissot, dans sa traduction des *Prolegomena*, traduit très mal par *légitimité*.

jamais connaître la plénitude du réel, c'est-à-dire la chose extérieure *telle qu'elle est* hors de nous, et qu'il appelle *chose-en-soi.*

La théorie d'Aristote est donc tout à la fois plus « idéaliste » et plus réaliste que celle de Kant.

Quant aux *critères du vrai*, il n'y a entre Aristote et Kant qu'un accord, équivoqne au fond, sur le mot *évidence.*

Quant à l'erreur enfin, Aristote ne la ferait pas dépendre uniquement de l'influence de la connaissance sensible, mais encore des difficultés propres aux déductions intellectuelles trop soutenues.

12. Comparaison entre les deux critiques de Kant.

Ce que nous avons dit de la propriété formelle de la connaissance vraie, c'est-à-dire la *Gesetzmässigkeit*, nous permet de faire ressortir de cette étude un réel parallélisme entre la *critique de la raison pure* et la *critique de la raison pratique.*

La vérité, pour Kant, est moins une qualité *sui generis* de l'acte connaissant que l'une des formes de cette justesse générale que possèdent nos actes quand ils sont en accord avec les règles qui les gouvernent [1]).

Quoique subjectiviste au fond, la théorie kantienne du vrai ne rompt pas absolument — du moins d'une façon explicite — avec tout objectivisme. Pour Kant, il reste toujours quelque chose d'objectif dans la connaissance vraie :

du chef de sa matière éloignée, la chose extérieure sensible ;

du chef de sa matière propre, l'impression exercée en nous sur nos sens par cette chose extérieure, et qui en est de quelque façon le substitut ;

du chef de sa forme même, qui est bien le concept *a priori*, mais le concept appliqué selon les lois impersonnelles qui dominent le fonctionnement de notre pensée.

« On a dit et répété que le scepticisme est le dernier mot de la philosophie de Kant. A la formuler en ces termes absolus, la thèse ne nous semble pas exacte. Il suffit, en effet, de rappeler quelques doctrines kantiennes pour s'assurer que toute certitude n'en est pas bannie...

1) Toutefois elle ne confère pas à l'homme l'honnêteté morale, parce que la vérité affecte directement une faculté spéculative, et non pas la volonté posant sous sa responsabilité quelque acte nouveau.

» Il est une autre pensée qui nous semble dominer le monument kantien et en explique bien mieux la structure : l'autonomie de la raison... Autonomie de la raison théorique qui se trouve affranchie des « choses en soi » et transforme même les impressions venues du dehors en les soumettant au jeu subjectif des « formes *a priori* » ; autonomie de la raison pratique, puisque « l'impératif catégorique » proclame l'indépendance de l'agir vis-à-vis de tout mobile extérieur ou étranger à l'accomplissement du devoir pour lui-même » [1]).

En quoi consiste cette autonomie ?

Non pas en ce que l'intelligence se prescrive elle-même, à son gré, les lois qui régissent soit l'exercice théorique soit l'exercice pratique de l'entendement ou de la raison, — mais en ce que ces lois vaillent seulement par leur caractère absolu, après que la raison en a reconnu le caractère absolu et dans la mesure où elle l'aura reconnu. Kant on le voit, « platonise », mais dans un sens beaucoup moins « réaliste ». Comme Platon, il met dans un monde transcendantal on ne sait quelles entités supérieures qui dominent le monde sensible ; mais tandis que pour Platon ces entités sont la forme des choses réelles, pour Kant ce sont des lois absolues régissant l'élaboration des phénomènes et des jugements qui sont dans l'homme l'envers représentatif du monde nouménal ou intelligible, lieu naturel des « choses-en-soi ».

Un interprète très exact de la pensée kantienne, M. Troeltsch [2]), résume de la sorte l'épistémologie kantienne : « La doctrine kantienne repose sur l'hypothèse que la vérité de la connaissance se fonde sur les nécessités aprioriques de la raison et sur leurs conséquences. Cette vérité peut s'appeler *normative ;* seule elle est à portée de l'intelligence humaine ». Et plus loin (p. 26) : « L'âme de la doctrine kantiste, écrit-il, se trouve dans la tendance au *normatif* ». Cette tendance se manifeste non seulement dans la théorie morale de Kant, mais déjà dans son criticisme spéculatif. De même que la volonté se trouve dominée par une loi établie en dehors et au-dessus d'elle, par cet *impératif catégorique* qui régit ses actes et les justifie, sans être justifié lui-même, l'intelligence se trouve aussi, dans l'élaboration de ses conceptions spéculatives,

1) Dr Van Roey, *L'influence du kantisme sur la théologie protestante*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1899, p. 405.

2) Dr E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionphilosophie*, p. 21. Berlin, 1904.

sous l'empire absolu d'une loi, qui fixe les conditions du fonctionnement valable de la connaissance, tout en ne rendant pas raison d'elle-même [1]). L'autonomie de la *raison pratique* trouve ainsi dans la *raison théorique* un analogue qui ouvre une voie d'accès au primat de la raison pratique.

L'analogie signalée entre la raison théorique et pratique n'est pas la seule.

Non seulement la vérité est — nous venons de le voir — la « normalité » d'une connaissance, comme la bonté morale est la « normalité » d'un vouloir ; mais l'erreur et le mal s'expliquent l'une et l'autre d'une façon analogue. Car comment Kant explique-t-il l'erreur ? Nous l'avons vu plus haut : par « une influence inaperçue de la sensibilité sur l'intelligence ». Or c'est de la même façon exactement que Kant explique la présence du mal moral. Après avoir constaté cette présence, Kant nous dit : « Le principe du mal moral ne peut pas se trouver dans les facultés sensibles de l'homme, ni dans les tendances naturelles qui en découlent... Ni dans une corruption de la raison qui se prescrit les lois morales...; cela est absolument impossible : se considérer à la fois comme être libre, et comme indépendant de la loi morale, propre à l'être libre, reviendrait à se considérer comme une cause agissant sans aucune loi : ce qui implique contradiction. S'il nous faut donc assigner une raison au mal moral chez l'homme, la sensibilité contient trop peu, car elle réduit l'homme à l'animal, faute de lui reconnaître la liberté ; et la raison, supposée s'émancipant de la loi morale et méchamment pervertie, contient trop, car elle réduit l'homme à un être diabolique, en tant qu'il serait mû précisément par le désir de contrarier la loi...

L'homme (même le plus méchant) en quelque matière que ce soit, ne s'élève pas en rebelle contre la loi morale... N'était l'action de quelque autre excitant,... il serait moralement bon. Mais il subit aussi l'action des mobiles sensibles, et les met aussi (d'après le principe subjectif de l'amour-propre) au nombre de ses maximes. ... Par conséquent l'homme n'est méchant qu'en ceci : qu'il intervertit l'ordre moral des mobiles d'action, en les élevant au rang de ses *maximes* » [2]).

M. Delbos, dans son beau livre sur *La Philosophie pratique*

1) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 146 et 679 et *Prolegomena*, § 36.
2) KANT, *Die Religion* (édition *Réclam*), pp. 35-37.

de Kant, dit donc très justement (p. 618) : « Le mal s'explique par le rapport de la sensibilité et de la raison ». Il s'explique donc comme l'erreur. Et les textes empruntés à Kant, à plusieurs années de distance d'ailleurs, montrent bien le parallélisme, presque littéral, entre son explication de l'erreur dans l'intelligence et celle du mal dans la volonté.

Signalons encore un parallélisme entre les thèses de la philosophie morale de Kant et celles de son criticisme spéculatif.

Ainsi, dans l'un comme dans l'autre cas, il part, comme d'une donnée acquise, *du fait* de la certitude, soit d'ordre spéculatif, soit d'ordre moral. Pourquoi, par exemple, en criticisme, se borne-t-il à la question du « comment » de la certitude en fait de mathématique et de physique ; et pourquoi, quant à la métaphysique, se pose-t-il non plus une mais deux questions : Comment elle peut être ? et : comment elle doit se reconstituer méthodiquement et scientifiquement ? Parce que les sciences sont *données* comme certaines, alors que la métaphysique, vu ses fluctuations, ne peut pas se réclamer de cette garantie de fait : « Puisque ces sciences [Mathématique et Physique] sont données, il convient de se demander comment elles sont possibles ; qu'elles doivent être possibles, c'est démontré par leur réalité. Quant à la métaphysique, elle a fait peu de progrès jusqu'ici, et l'on ne peut dire d'aucun des systèmes exposés qu'il ait atteint son but essentiel, de sorte que chacun a le droit de douter avec raison de sa possibilité [1]).

Or si, en regard de cela, nous mettons la philosophie morale de Kant, qu'y lisons-nous : Prenons le § 7 de la *Kritik der praktischen Vernunft*. Après avoir exposé la loi fondamentale de la raison pure pratique, Kant écrit : « *Conséquence.* — La raison pure est, de par elle-même, pratique ; elle donne aux hommes une loi universelle que nous appelons la loi morale ». Puis : « *Remarque.* — Le *fait* rapporté ci-dessus est indéniable ». Et ailleurs : « On peut considérer la conscience que nous avons de cette loi fondamentale comme *un fait* de la raison ».

Et si nous passons à ce qui est le principe formel même de l'objectivité, tant des jugements d'ordre spéculatif que des lois de l'ordre moral, nous trouvons de part et d'autre la même chose,

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Einleitung*, VI. Cfr. *Prolegomena, passim*, p. ex., § 4.

à savoir : la nécessité stricte et l'universalité : « La valeur objective du jugement d'expérience n'est autre que sa nécessaire universalité » [1]). Et ailleurs : « Universalité et nécessité emportent la pleine certitude » [2]). Or c'est bien, encore une fois, de la nécessité absolue et de l'universalité stricte que dérive pour les propositions de l'ordre éthique, avec le caractère apriorique, ce que Kant considère comme l'objectivité, c'est-à-dire le caractère impératif et obligatoire : « Une loi, dit-il [3]), c'est le principe objectif, valable pour tout être intelligent, et la norme fondamentale selon laquelle il doit agir, c'est-à-dire un impératif ». Et plus bas : « Pour fonder l'impératif, il n'y a que l'universalité d'une loi en général à laquelle se conformera la maxime de l'agir ; conformité qui seule nous propose l'impératif comme proprement nécessaire » [4]). De là la formule du seul impératif catégorique : « N'agissez que d'après ces maximes dont vous pouvez vouloir qu'elles s'élèvent à l'état de règle universelle ». De là enfin l'idée supérieure et définitive de la volonté : comme « d'une volonté qui en *chaque* être intelligent peut s'élever au rang d'une volonté qui prescrit des lois universelles ».

Le *critérium* des maximes ou principes d'action valablement subordonnés à l'impératif catégorique fondamental se trouve ainsi — en dehors de l'évidence — dans le consentement de tous les hommes à ce que prescrivent les maximes [5]).

Or, c'est précisément ce consentement encore une fois qui est — avec l'évidence [6]) — la garantie de la vérité objective d'ordre spéculatif : « La pierre de touche qui permet de distinguer, dans l'assentiment, la certitude d'avec la pure opinion, est la possibilité de communiquer cet assentiment et de le trouver valable pour l'esprit de chaque homme. En ce cas, l'on a au moins une présomption que, si tant de jugements s'accordent entre eux, malgré la différence subjective d'homme à homme, ils ont un fondement commun, c'est-à-dire l'objet, avec lequel ils s'accordent

1) Kant, *Prolegomena*, § 18.

2) Id., *Kritik der r. V.*, p. 851.

3) Id., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 421 (*Grundlegung...*, édition de Berlin).

4) Cfr. Id., *Kritik der pr. V.*, pp. 35 et sqq. (édition originale).

5) Pourvu, bien entendu, que l'on déduise ce consentement non de leur conduite effective, qui peut souvent être immorale, mais de leur adhésion intellectuelle.

6) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 762.

tous ensemble. Cet accord prouve ainsi la vérité de ces jugements mêmes » [1]).

Nous venons d'établir une série de rapprochements entre les thèses du criticisme spéculatif et celle de l'éthique de Kant : identité de définition de la vérité et de la bonté morale, par le moyen de la normalité, — identité d'explication en ce qui concerne l'erreur et la faute morale, qui proviennent l'une et l'autre de l'influence de la sensibilité sur la raison ; — identité du point de départ : le fait de la certitude d'expérience et du caractère catégorique de l'impératif ; — identité des critères : l'évidence et le consentement universel ; — identité de l'élément formel du vrai comme du bien : la nécessité absolue et la stricte universalité. Ce parallélisme est assurément significatif. Déjà, de par sa symétrie seule, il nous révèle le caractère prédominant de la mentalité kantienne : un besoin d'ordonnance interne des faits psychiques, dominé par des conceptions *a priori*. Il trahit aussi le principe même du subjectivisme, à savoir l'arrière-pensée que c'est l'ordonnance interne du psychique qui est le principe et la norme de l'objectif ; qu'il s'agisse de vérité objective pour la raison spéculative ou de bonté morale pour la raison pratique. Il laisse voir enfin que la tendance de Kant consiste non à ramener ce qui est d'ordre affectif à ce qui est d'ordre cognitif, mais à faire l'inverse. Ce n'est pas la loi qui se présente comme une vérité, mais la vérité qui se présente comme une loi.

Et par cette quasi-assimilation des opérations de l'intelligence à celles de la volonté, que nous voyons percer au début de la *Kritik* dans la notion primordiale de la vérité, nous saisissons la première ébauche de la doctrine du « *primat de la raison pratique* » dans laquelle cette même *Kritik* se résumera quand elle sera achevée.

1) Kant, *Kritik der r. V.*, pp. 848-849.

CHAPITRE IV.

La réalité sensible selon Kant.

« Toute connaissance humaine commence par des intuitions... »
KANT, *Krit. der r. V.*, p. 730.

ARTICLE I.

1. Vérité et réalisme selon Kant.

La « normalité » de l'objectivation, voilà selon Kant la caractéristique formelle de la connaissance vraie ; nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Les propositions qui prétendent à être vraies doivent, en disant « quelque chose » (ceci sous peine d'être purement tautologiques ou subjectives), encore dire « ce qu'il y a à dire ». Et ces derniers mots signifient que la connaissance vraie est conforme aux lois psychologiques de la nature humaine. C'est pourquoi Kant assigne comme critère complémentaire de la vérité, outre l'évidence, le consentement universel du genre humain, l'unanimité à admettre certaines propositions.

Mais voici une difficulté que soulève cette exégèse du kantisme :

Si l'un des critères du vrai est bien l'unanimité, il semble étrange que les hommes, pris en masse, puissent errer naturellement ? Qu'un individu se trompe par mégarde, soit ! Que la méprise soit commune à certain groupe, passe encore ! Qu'elle se perpétue même un temps notable, on peut l'expliquer par l'inertie de l'esprit, et par son « incuriosité » (dirait Montaigne) au sujet des questions oiseuses. Mais qu'il puisse y avoir, dans l'esprit

humain, une tendance universelle et constante à l'erreur, concernant une branche importante du savoir, voilà qui est, apparemment, inadmissible en kantisme. Or Kant admet que cela soit possible, car nous le voyons demander une garantie ultérieure de vérité, pour une science constituée et maintenue de longue date, à savoir la métaphysique. Par exemple, il écrit : « Si une science a déjà une certaine actualité, du moment qu'elle se trouve constituée en fait dans une intelligence, et que ses thèses, conformes à la nature de tout esprit humain, sont des postulats inévitables, — en ce cas certes il existe une métaphysique. Mais ensuite nous nous demandons à bon droit : A quel titre est-elle objective ? » [1]).

Etrange, nous le répétons, ce soupçon de Kant à l'égard d'une tendance naturelle à l'esprit humain ; soupçon peu conforme surtout, semble-t-il, à sa doctrine sur la vérité ?

La solution de ce point se trouve dans un autre passage de Kant, où il écrit : « Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen, und ihren besonderen Gang im transscendentalen Gebrauche » [2]). Or cette « allure particulière » peut être soumise à des lois plus délicates qui expliquent les erreurs générales et durables auxquelles Kant fait allusion.

C'est donc au nom même du fonctionnement normal de l'intelligence que Kant demande que la connaissance s'en tienne tout d'abord au processus empirique.

Or le jugement empirique, ou d'expérience, est celui qui, étant mis par les sens en contact immédiat avec la réalité extérieure, lui emprunte la « matière » de la connaissance, et la transforme en « phénomène ». Il s'oppose au jugement synthétique et objectif qui se prononce encore sur le non-moi, mais qui ne surgit pas de ce contact avec le réel ; celui-ci c'est le jugement métaphysique. Ce dernier jugement est aussi susceptible de vérité, selon Kant. Toutefois, s'il est vrai, la vérité qui peut lui appartenir est, tout au moins, d'un autre ordre que la vérité expérimentale. Pour entrer dans le domaine métaphysique, pour l'explorer judicieusement, l'intelligence adopte un nouveau pas, un « besonderen Gang » et change la mise au point de son regard.

Si elle n'est pas caduque, la vérité que comporte le jugement transcendantal est au moins une vérité *sui generis*, hors cadre, privilégiée peut-être. Avant elle, il y a une vérité ordinaire,

1) KANT, *Prolegomena*, § 40, en note.
2) KANT, *Kritik der r. V.*, p. 591.

typique, de droit commun, celle qui est propre au jugement d'expérience. Et de l'un à l'autre ordre de vérités, le processus d'acquisition n'est pas homogène.

C'est là ce qui est sous-entendu dans les mots : « La représentation nous procure la vérité, tant qu'elle est utilisée dans l'expérience ; dès qu'elle passe les bornes de l'expérience et devient transcendantale, elle se réduit à une pure apparence » [1]). Kant a-t-il voulu ici refuser toute vérité aux jugements d'ordre transcendant ? Non, il a simplement insisté, par l'absolu de son langage, sur l'hétérogénéité de la vérité d'ordre expérimental et de la vérité d'ordre métaphysique.

Donc en disant : la vérité propre au jugement d'expérience est antérieure à l'autre, nous entendons par là (à la suite de Kant) : non seulement elle est la vérité de droit commun, mais, selon le processus normal de l'intelligence, elle est aussi logiquement la première qu'il faille atteindre. Telle est la conclusion à laquelle aboutit Kant en considérant la « normalité » de la connaissance du point de vue spécial des tendances communes et fondamentales de la nature humaine.

Mais à un autre point de vue encore, ne convient-il pas *a priori* que la norme de la connaissance vraie se trouve de quelque façon dans un élément extra-subjectif, sous peine d'être, en fin de compte, arbitraire ? D'ailleurs si Kant parle de la connaissance vraie comme d'une connaissance normale, n'entend-il pas ce mot dans le sens d'une *objectivation* normale, excluant même ces jugements qui expriment une simple perception subjective et personnelle ?

Enfin par sa doctrine sur les jugements analytiques, qu'il considère comme du pur verbiage, des truismes, de solennels riens, bref, comme des non-valeurs, Kant considère que toute connaissance est d'ordre réel.

De quelque façon, donc, que l'on retourne le cas, Kant doit aboutir à cette thèse : *la connaissance vraie a à s'occuper tout d'abord* EMPIRIQUEMENT *du réel.*

Cependant, si concordante que soit cette thèse avec tant de points de la doctrine kantienne, elle a de quoi étonner si nous la confrontons avec un point qui, en kantisme, semble plus fonda-

1) KANT, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

mental encore que tous les autres, à savoir : l'incognoscibilité radicale de la chose-en-soi !

Ainsi donc la conception kantienne, qui devrait, d'après ce dernier principe, être proprement subjectiviste, a, pour sa consistance, un besoin plus impérieux de faire appel au non-moi existant que toute autre conception dogmatiste, que celle d'Aristote, par exemple, qui admettait la vérité et la valeur féconde et le caractère extensif des vérités d'ordre purement idéal. Ainsi le kantisme, après avoir signalé la première antinomie de la vérité comme un écueil, semble devoir échouer d'autant plus fortement contre cet écueil qu'il avait voulu l'éviter avec plus de soin !

La question qui se pose est donc la suivante : Comment, en kantisme, la connaissance est-elle d'abord et proprement d'ordre réel ?

Nous connaissons la réponse : « Toute connaissance humaine, a dit Kant, commence par des intuitions ». Mais c'est cette réponse même qu'il nous faut expliquer. Car les intuitions elles-mêmes d'où viennent-elles, d'où commencent-elles ?

On le voit, la démonstration de l'existence des choses est capitale dans le système de Kant. La chose est condition nécessaire de vérité pour les jugements d'expérience scientifique : c'est évident. Elle est non moins nécessaire pour la vérité des jugements transcendantaux, ou jugements métaphysiques, puisqu'ils se superposent aux premiers. Aussi Kant écrit-il : « Qu'on tienne, à son gré, l'idéalisme pour inoffensif, quant à l'objet et au but propre de la métaphysique ! *Cela n'est pas en fait.* D'ailleurs il serait vraiment scandaleux pour la philosophie et l'esprit humain en général... de ne pouvoir fournir une preuve suffisante de l'existence des choses extérieures » [1]).

Dans la suite de ce chapitre, nous procéderons comme suit :

Tout d'abord nous nous demanderons quelle est la doctrine de Kant quant à l'existence du monde extérieur, ce que dit et ce que vaut sa réfutation de l'idéalisme (Article II).

Nous verrons ensuite (Article III) comment la connaissance emprunte un élément à ce monde extérieur.

Nous opposerons enfin (Article IV) à la doctrine de Kant la doctrine d'Aristote sur la sensation.

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. XXXIX, note.

ARTICLE II.

RÉFUTATION KANTIENNE DE L'IDÉALISME.

---

2. Texte et résumé de cette réfutation.

Kant admet-il qu'il y ait des choses ?

Voilà, à coup sûr, une question simple, s'il en est ; une question à résoudre par *oui* ou *non*, sans faux-fuyants et sans retouches. Or nous répondons : oui ! De l'ensemble des écrits kantiens et surtout de certains passages formels et catégoriques, se dégage cette conclusion : Kant admet, comme existant hors de nous, des choses sensibles. Les *Prolegomena* et la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft* ont accentué dans ce sens l'expression de la pensée kantienne, à raison de certains reproches d'idéalisme que la première édition avait fait encourir à son auteur. Par exemple : « Ce que j'appelle mon idéalisme, dit Kant dans les *Prolegomena*, ne s'attaque pas à l'existence même des choses (dont la négation constitue proprement l'idéalisme au sens courant du mot), *car il ne m'est jamais venu à l'esprit de mettre cette existence en doute...* » [1]).

Moins simple que la première question est la question suivante : Pour quelles raisons Kant est-il réaliste ? Pour y répondre, prenons la seconde édition de la *Kritik*, où Kant a intercalé une réfutation *ex professo* de l'idéalisme. Il y met en vedette le théorème suivant : « La simple conscience de mon être existentiel, quand elle est déterminée empiriquement, prouve qu'il existe certains objets dans

1) KANT, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

Il ne faut donc pas, croyons-nous, voir une différence radicale entre la première et la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft*, puisque les *Prolegomena*, écrits intentionnellement pour vulgariser et défendre les doctrines de la première édition, contiennent déjà sommairement les ajoutes de la seconde. Cfr. § 13, Anmerkung II.

l'espace, hors de moi » [1]). Après avoir prouvé cette thèse, Kant résume en disant : « Je suis aussi certainement conscient qu'il y a des choses en dehors de moi et qui se rapportent à mes sens, que je le suis d'exister moi-même dans un temps déterminé ».

La démonstration de Kant en faveur de l'existence des choses, nous pouvons la soumettre à un triple examen.

1° Nous nous appliquerons d'abord à la présenter telle qu'elle est vraiment : Acceptant sans restriction ce qui est vrai, interprétant plutôt dans un sens juste ce qui donne lieu à équivoque, corrigeant ce qui est légèrement faux, fermant les yeux sur des inconséquences superficielles, nous donnerons de la pensée kantienne un exposé retouché en apparence et remis au point, mais en somme loyal et fidèle.

1) Voir *Widerlegung des Idealismus*, dans la *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 275 et suiv.

Voici le texte de la démonstration kantienne de ce théorème :

« J'ai conscience de ma propre existence comme déterminée dans le temps. Or toute détermination temporelle propose comme objet de perception quelque chose de persistant *). *D'autre part, ce quelque chose de persistant ne peut pas être une intuition qui se trouve en moi. Car toutes les bases sur lesquelles repose la détermination de ma propre existence sont des représentations ; comme telles, elles exigent elles-mêmes quelque chose de persistant, distinct d'elles, et par rapport à quoi puissent être déterminées la variation temporelle et, partant, ma propre existence dans le temps.*

» L'on m'objectera peut-être : Je ne puis avoir immédiatement conscience que de ce qui se passe en moi, c'est-à-dire de mes *représentations* des choses extérieures. Reste donc toujours ouverte la question de savoir si *oui* ou *non*, il y a en dehors de moi quelque chose qui y correspond.

» A cela je réponds que je prends conscience, par *expérience* interne, de *mon existence* dans le temps, et partant aussi de la possibilité pour elle de pareille détermination. Or cela est plus que d'avoir simplement conscience de mes représentations ; cela revient à avoir la *conscience empirique de ma propre existence*. Celle-ci est déterminable seulement par rapport à quelque chose qui tout à la fois soit connexe à mon existence, et *en dehors de moi*. Cette conscience de mon existence temporelle se trouve donc connexe, par identité, avec la conscience d'une relation avec une chose extérieure. Ainsi c'est bien de l'expérience et non de la fiction, l'affaire de sens et non de l'imagination, que de relier inséparablement le non-moi avec le sens interne. Car déjà le sens extérieur est, par lui-même, une relation de l'intuition à quelque chose d'actuel et d'extérieur, dont la réalité, à la différence de ce qui est imaginé, repose sur ceci : qu'elle est inséparablement rattachée à l'expérience interne elle-même, à titre de condition de sa possibilité. C'est ce qui a lieu en fait.

» Si, à la *conscience intellectuelle* de mon existence actuelle, telle qu'elle se pro-

*) A part ces deux premières phrases, le texte cité n'est pas une partie de cette *Widerlegung des Idealismus*, mais le passage que Kant lui-même a proposé de substituer à une première rédaction (Voir *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, pp. XXXIV et suiv., note).

2° Après ce premier travail, nous en aborderons un autre. Nous montrerons que, présentée sous cet aspect, la démonstration kantienne du réalisme doit apparemment tomber en ruines, au nom même des principes fondamentaux du criticisme. En effet, on peut confronter avec les théories dominantes de Kant, ses propositions concernant l'existence du monde extérieur, et les convaincre d'inconséquence, au moins apparente.

3° En troisième lieu, nous verrons quelle réponse Kant propose à ce reproche.

De là trois parties au présent *Article.*

PREMIÈRE PARTIE.

Analyse de la réfutation kantienne de l'idéalisme.

3. La conscience.

La preuve kantienne du réalisme s'établit, disions-nous, sur l'analyse de la conscience et de la sensation subie. Résumée au mieux possible, elle peut tenir en ces mots : La conscience ne me révèle à moi-même que dans mes actes ; en eux se trouve toujours impliquée quelque impression sensible ; celle-ci enfin, au moins

duit dans la proposition *je suis* (qui accompagne tous mes jugements et opérations de l'esprit), je pouvais rattacher aussi une détermination de cette existence par *intuition intellectuelle*, cette détermination n'exigerait pas nécessairement une relation à quelque objet extérieur. Mais comme l'intuition, dans laquelle je saisis déterminément mon existence, est sensible et rattachée à des conditions de temps, elle dépend de quelque objet persistant qui n'est pas en moi, mais hors de moi, et avec lequel je dois me mettre en relation. Ainsi se fait-il que la réalité des sens externes est nécessairement connexe avec celle du sens interne, pour rendre possible l'expérience en général.

» Mais il y a lieu d'ajouter une remarque, dit Kant : La représentation de quelque *chose de persistant* dans son existence n'est pas identique à une *représentation persistante.* Celle-là, en effet, peut être très mobile et variable, comme toutes mes représentations, même celle de la matière, et se rapporter néanmoins à quelque chose de persistant, à une chose extérieure, distincte de toutes mes représentations et dont l'existence, nécessairement incluse dans *la détermination* de mon existence, constitue avec cette détermination une seule expérience. L'expérience ne pourrait même pas se produire comme interne, si elle n'était pas aussi (en partie) externe. Le *comment* de ce fait se refuse à toute explication, de même qu'on ne peut savoir comment en général nous songeons à un élément stable du temps, dont la simultanéité avec les éléments mobiles produit le concept du changement ».

Les mots soulignés et mis entre parenthèses, le sont dans l'original.

parfois, exige, à titre de cause, la chose extérieure. Bref, je suis aussi sûr du non-moi que du moi.

La conscience est la donnée originelle de tout ce système de démonstration. Pour expliquer la conscience, Kant fait appel à des actes distincts, inégalement conscients, semble-t-il, et les fait ressortir en outre à des facultés différentes.

Reprenons le passage suivant : « Dans la proposition *je suis* (qui accompagne tous mes jugements et opérations de l'esprit) se trouve impliquée la conscience intellectuelle de mon existence. Or si je pouvais, à cette *conscience* intellectuelle, rattacher aussi une *intuition* intellectuelle, celle-ci n'exigerait pas nécessairement une relation à quelque objet extérieur. Mais cette intuition interne, dans laquelle seule je saisis déterminément mon existence, est sensible et rattachée à des conditions de temps. Elle dépend donc de quelque objet persistant qui n'est pas en moi, mais hors de moi, et avec lequel je dois me mettre en relation » [1]). Ce qui veut dire : En même temps que je me dis *je suis*, je n'ai pas de moi-même une intuition intellectuelle ; je n'en ai qu'une intuition sensible, rattachée à la perception de quelque chose ; mais j'ai de moi-même une conscience intellectuelle. Ainsi donc la *conscience intellectuelle* de mon existence, « das intellectuelle Bewusstsein », formulée par le jugement *je suis*, repose sur une *intuition*, « innere Anschauung », qui n'est pas intellectuelle, mais sensible. A preuve : pour l'expliquer, Kant la compare à une autre intuition, intellectuelle cette fois-ci, « intellectuelle Anschauung », et dont il dit clairement qu'elle n'est pas réelle mais simplement supposée.

Pourquoi ces deux éléments de la conscience totale, dont le premier est proprement une *conscience* (Bewusstsein), et le second une *intuition* (Anschauung) ? A quoi Kant répond : « La conscience de moi-même, telle qu'elle se trouve dans la représentation *je*, n'est absolument pas une intuition [2]), mais une simple représentation intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant. Aussi ce *je* n'a-t-il rien d'intuitif. Il n'a pas d'attribut corrélatif à ce qui, dans le sens interne, représente le stable de toute détermination temporelle, ou à ce qui, dans l'intuition empirique, me fait attribuer l'impénétrabilité à la matière » [3]). Il faut ainsi un

1) *Loc. cit.*

2) Nous relevons ce point parce qu'il trahit dans la pensée de Kant une erreur plus grande que celle qu'il exprime, comme nous verrons plus loin à propos de l'*existence d'un sujet substantiel* (n° 8).

3) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 278.

second élément à la conscience, une *intuition interne*, pour permettre proprement l'acte complet qui nous révèle à nous-mêmes.

Il nous semble que tous ces aperçus de Kant sur la conscience pèchent surtout par une trop grande et inutile subtilité. On peut reprocher à Kant de n'avoir pas rangé dans la même espèce, notamment comme actes de *conscience* tous deux, deux actes intrinsèquement compénétrables quoique logiquement superposés. Pour la même raison, Kant a eu tort d'urger leur différence, l'un comme sensible, l'autre comme intellectuel.

Aristote conçoit la conscience autrement : L'un de mes actes me donne l'intuition de moi-même ; l'autre, celui où je me dis explicitement : *je suis*, me révèle à moi-même spécialement comme sujet de mes actes, persistant malgré leur caducité. Il distingue ainsi une *double conscience*. Les deux parties diffèrent seulement par le plus ou moins de relief avec lequel nous nous proposons nous-mêmes comme objet de connaissance. Il y a d'abord une conscience *incomplète*, parce qu'elle porte *plus* directement sur l'acte même que nous posons. Il y a ensuite une conscience *complète*, en tant que complètement réflexe. Elle porte cette fois encore sur le fait d'un acte donné, mais a directement pour effet de nous révéler explicitement à nous-mêmes comme principe de cet acte, et principe distinct. Car la conscience a pour objet : « *a)* les actes de pensée ou de volonté ; puis *b)* dans ces actes et par ces actes, l'existence du principe actif qui y est engagé » [1]).

Aussi, à la suite d'Aristote, saint Thomas distingue-t-il, dans tout le processus conscient, trois connaissances. La première sans doute n'a rien qui relève formellement de la conscience, mais les deux dernières marquent précisément les deux degrés dont nous parlons : « Ce que l'intelligence connaît en tout premier lieu, c'est son objet ; secondairement [ici entre en jeu la conscience] est connu l'acte qui nous fait connaître l'objet, et par cet acte l'intelligence elle-même dont le fait de comprendre constitue la perfection propre. C'est pourquoi Aristote dit que les objets sont connus avant les actes et les actes avant les facultés » [2]). Et tous ces actes, en tant qu'ils sont des *actes de conscience*, relèvent d'une seule et unique faculté, la faculté cognitive supérieure, l'intelligence.

La théorie d'Aristote met donc plus d'homogénéité entre les

1) D. Mercier, *Le fondement de la certitude*, 1889, p. 177.
2) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, 87, 3, c.

divers éléments de la conscience, et en les superposant comme plus ou moins explicitement conscients.

Au fond, la différence est assez minime. Kant, écartant un acte de conscience *pur*, un *je suis*, qui me représenterait à moi-même précisément comme je suis, c'est-à-dire principe agissant qui peut être sans agir, écartant ainsi quelque « intuition intellectuelle » qui serait dégagée de tout alliage avec tel de mes actes déterminés, et avec les conditions de cet acte, se rencontre en somme avec ce sens commun pour soutenir que nous n'avons pas, par la conscience, l'intuition de nous-mêmes ; mais que nous ne nous saisissons que réflexivement, dans quelque acte de connaissance directe, donnée de la conscience [1]). Or — et c'est la part de vérité de ce que disait Kant — cette donnée n'est pas encore formellement la conscience, même au premier degré, et peut n'être pas intellectuelle.

4. Donnée de la conscience. Son côté sensible.

Cette donnée est précisément le second point à dégager de la démonstration kantienne du réalisme, basée sur l'analyse de la conscience.

La conscience selon Kant, suppose toujours comme *donnée* quelque acte de connaissance perçu immédiatement par intuition interne, et dans lequel notre existence se trouve déterminément impliquée.

Cette thèse est aussi aristotélicienne que kantienne. « Chacun, dit très justement saint Thomas, perçoit qu'il a une âme, qu'il vit et qu'il est, en ce qu'il se perçoit sentir, intelliger, et exercer d'autres actes vitaux analogues » [2]). Donc, chacun des actes que je me perçois poser est implicitement ou matériellement un acte de conscience de moi-même. Il ne l'est pas cependant explicitement. « Autre en effet (nous citons encore saint Thomas) est pour l'intelligence, l'acte par lequel elle intellige une pierre ; autre l'acte par lequel elle comprend qu'elle intellige cette pierre » [3]).

Ces paroles, simple expression du bon sens, affirment en

1) C'est ce qu'il exprimait en ces mots : « L'expérience externe est proprement immédiate, et l'expérience interne médiate, puisqu'elle n'est possible que par la première ». Voir *Kritik der r. V.*, pp. 276-277.

2) S. Thomas, *De Veritate*, X, 8, c.

3) Id., *Summ. theol.*, I, 87, 3, ad 2.

somme plusieurs points : la donnée de tout acte conscient peut être un acte vital *quelconque*, d'ordre sensible ou non ; — la seule condition qui en fasse une donnée valable est d'être perçu ; — l'acte conscient formel est la connaissance ultérieure et réflexe qui a pour base cette première perception. En somme, Kant souscrit à tout cela.

Mais examinons de plus près quel est, à son avis, le caractère saillant de cette donnée de l'acte conscient. C'est le suivant : cette donnée est une connaissance soumise à des conditions de temps, et sensible. Ce qui veut dire : Bien que, en elle-même et formellement, la conscience soit intellectuelle, elle opère au moins sur des matériaux fournis par la sensation, sauf à les élever à l'ordre spirituel.

En ce sens nous pouvons souscrire à la thèse kantienne, en vertu de l'adage : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ». Qu'on veuille bien le remarquer : dans sa portée générale, cet adage atteint non seulement la donnée de la conscience, quand elle est une connaissance intellectuelle, mais aussi les actes formellement conscients, toujours d'ordre intellectuel. Tous ils sont soumis à la condition générale de l'intelligence qui ne conçoit d'une façon propre que les objets sensibles et le reste d'une façon analogique. « L'objet de l'intelligence, dit saint Thomas [1]), est une notion transcendantale, l'être, le vrai. Dans son extension doit être compris l'acte lui-même de l'intelligence. L'intelligence peut donc connaître son acte, mais secondairement seulement. Car le premier objet de notre intelligence, dans notre état actuel, n'est pas n'importe quel être ou n'importe quel vrai, mais l'être et le vrai considéré dans les choses matérielles. De là elle arrive à connaître tout le reste ».

Nous pouvons donc nous mettre d'accord avec Kant : La conscience suppose toujours comme fondement quelque connaissance sensible. Nous pouvons même reprendre la formule textuelle de Kant : « Toutes les bases sur lesquelles repose la détermination de ma propre existence, quand j'en prends conscience, sont des représentations » — c'est-à-dire, en vertu du contexte évident : des représentations *sensibles* [2]).

1) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, 87, 3, ad 1.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. XL, note : « Die innere Anschauung in der mein Dasein allein bestimmt ist, ist sinnlich und an Zeitbedingungen gebunden ».

Passons à ce qui constitue le nœud de la démonstration kantienne de l'existence des choses.

5. C'est à la sensation et non à l'imagination que répond la chose extérieure.

Les représentations sensibles, dit Kant, exigent elles-mêmes quelque chose de distinct d'elles et de permanent, c'est-à-dire la réalité extérieure [1]). Voilà le *hic*.

L'explication complète de cette thèse exige la solution de deux questions :

1° *Quelles sont* précisément pour Kant ces représentations qui supposent quelque chose d'extérieur ?

2° *Pourquoi* le supposent-elles, et partant, le prouvent-elles ?

En réponse à la première question nous disons : Kant distinguant les représentations de l'imagination d'avec celles des sens externes, attribue à ces dernières seules le pouvoir de nous représenter le non-moi.

S'objectant à lui-même l'hypothèse des idéalistes, il se demande, sous forme de doute méthodique, s'il y a vraiment d'autre expérience que l'expérience interne : « Pourrait-on à coup sûr passer d'une impression subie à l'existence de *telle* cause déterminée, puisqu'il n'est jamais absolument certain que cette cause ne se trouve pas en nous-mêmes ? » [2]) Il conclut toutefois au rejet de la doctrine des idéalistes, leur accordant seulement qu'il faut procéder avec discernement. Il fait donc le départ entre la fiction et l'expérience, les sens et l'imagination, pour établir que la réalité de l'objet senti, à l'inverse de la réalité de l'objet imaginé (zum Unterschiede von der Einbildung), est condition de toute expérience. « Toute représentation intuitive de choses extérieures, dit-il encore, n'implique pas en même temps l'existence de ces choses, car cette représentation peut fort bien être le simple fait de

1) Nous avons déjà donné plus haut ces textes ; les voici dans l'original : « Alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches ». Et plus loin : « Ich bin mir ebenso sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existiere ». KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. XXXIX et XLI, en note.

2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 276.

l'imagination (dans les rêves comme dans les hallucinations)... Mais pour savoir si telle ou telle autre prétendue expérience n'est pas pure affaire d'imagination, il faut s'en rapporter à ses caractères déterminants particuliers, et lui appliquer les critères de toute vraie expérience » [1]).

Jusqu'ici, non seulement Kant ne se trompe pas, mais il est en bonne voie. La tiendra-t-il ? Il aurait dû poursuivre et, poussant plus à fond l'étude comparative des sens et de l'imagination, déterminer nettement, avec justification à l'appui, les critères de leur distinction mutuelle. Malheureusement il croit pouvoir se passer, pour la question présente, d'une étude aussi méticuleuse. Après nous avoir avertis de la différence qui sépare la sensation proprement dite de l'imagination, il soutient que la détermination particulière de cette différence n'importe pas dans la question présente : « Il est clair que pour imaginer quelque chose comme extérieur à nous-mêmes, c'est-à-dire proposer cette chose à l'intuition des sens, nous devons déjà posséder des sens externes, et nécessairement distinguer comme immédiatement opposées, la pure réceptivité propre à toute intuition externe, et la spontanéité qui caractérise l'imagination. S'imaginer purement un sens externe est impossible : ce serait anéantir le pouvoir de perception. Or c'est sur lui précisément que doit agir l'imagination » [2]).

Etrange raisonnement, à coup sûr, qui revient à dire : l'imagination ne pourrait imaginer des sens externes, sans qu'il y en ait en fait, puisque imaginer consiste à se représenter *comme objets sensibles* les objets imaginés ; la sensation a ainsi une priorité de nature et de fait sur l'imagination. Ou bien à dire ceci : l'imagination ne pourrait tromper mes sens que si j'en ai ; sinon, elle tromperait sans tromper quelque chose ! Sans doute ; mais elle peut me tromper, ou se tromper précisément parce que son effet propre serait de me donner l'illusion d'une sensation inexistante ! Cette argumentation de Kant inclut donc une manifeste pétition de principe. Il ne pourrait raisonner comme il fait que s'il avait établi *préalablement* la distinction des sens et de l'imagination. Alors, il pourrait dire légitimement : étant déjà donnée la distinction de deux ordres de connaissances ou de représentations, la

1) « [Es] folgt nicht, dass jede anschauliche Vorstellung äusserer Dinge zugleich die Existenz derselben einschliesse, etc... » KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 278 et 279.

2) ID., *ibid.*, p. 276, note.

connaissance sensible et l'imagination, il peut se faire par accident que l'imagination agisse à l'instar des sens. Ou bien : l'imagination me détermine à telle illusion, et non à telle autre, parce que j'ai déjà subi, ou parce que je subis en ce moment, dans mes sens, un ébranlement déterminé. L'imagination, sans doute, en fausse l'interprétation, mais tout au moins elle suppose actuellement, ou dans le passé, quelque influence d'un objet extérieur plus ou moins semblable à celui que j'imagine.

Nous pouvons encore pousser plus à fond l'examen, et nous demander comment d'ailleurs eût pu, en thèse, s'établir la distinction des sens et de l'imagination ? Il a fallu, à cet effet, des critères assurés et précis. Car la question, essentiellement d'ordre psychologique, ne comporte pas de solution *a priori*. Et ces critères de la distinction des deux facultés ont dû, à coup sûr, être aussi les critères de la distinction de deux *actes*. Pourquoi donc n'auraient-ils pas toujours conservé leur emploi et leur valeur ? En dehors de cas spécialement pathologiques, ne nous serait-il point toujours loisible d'y recourir, et de nous rendre compte que, dans telles conjonctures déterminées, c'est bien la sensation qui opère et non l'imagination ? On ne peut, en un mot, établir *a priori* la distinction des deux facultés, la sensation et l'imagination. Et si on l'a établie une première fois *a posteriori*, il est loisible, normalement, de distinguer ensuite un nombre indéterminé de fois nos actes particuliers de représentation, pour déclarer de quelle faculté ils relèvent.

Kant ne nous semble donc pas avoir établi très rigoureusement sa conclusion : nous avons un pouvoir de sensation distinct de l'imagination, puisque l'imagination même suppose ce pouvoir. Son opinion tout au moins n'est pas douteuse : il part comme d'une donnée d'un fait interne : nous sommes sujets passifs d'une impression qui nous sollicite à admettre sa correspondance avec une réalité externe. Or cette passivité n'est proprement, ne peut être, que la caractéristique de la sensation. Elle suppose donc nécessairement la sensation en dernière analyse.

6. La chose extérieure agit sur le sujet sentant.

Or la sensation elle-même, ajoute Kant, suppose à bon droit la réalité extérieure qu'elle nous présente.

Pourquoi ?

La réponse à cette seconde question [1]) est déjà impliquée dans tout ce que nous venons de dire : La sensation est une impression *subie*, elle ne s'explique que par un objet impressionnant. Celui-ci, c'est la chose, la réalité existante.

Donnons d'abord la parole à Kant, à seule fin de montrer qu'il croit à l'*action* des choses extérieures sur nos facultés cognitives : « L'intuition n'a lieu qu'autant qu'un objet [2]) nous est donné ; ultérieurement celui-ci n'est possible, pour les hommes tout au moins, que s'il *affecte* l'esprit de certaine façon : « *dass er das Gemut auf gewisse Weise afficiere* » [3]). Et si ce mot « *affecte* » est équivoque, voici d'autres passages : « La perception *(Wahrnehmung)* n'est possible que par la réalité des choses extérieures : « *durch die Wirklichkeit äusserer Gegenstände* » [4]). « Nous ne connaissons les objets que dans la mesure où nous en sommes affectés de l'extérieur : « *als wir äusserlich afficiert werden* » [5]). « Par quoi notre faculté cognitive sera-t-elle mise en œuvre si ce n'est par des objets qui meuvent nos sens ? D'une part, ils opèrent *(bewirken)* d'eux-mêmes des représentations ; d'autre part, ils donnent le branle à mon activité intellectuelle qui les comparera, les mettra en connexion ou les disjoindra, et travaillera la matière inerte des impressions sensibles, pour en faire la connaissance qui s'appelle « expérience » [6]). Passage d'autant plus caractéristique qu'il fait nettement la distinction entre la causalité nécessaire à la sensation et le branle que cette sensation donne après coup à l'intelligence. La même thèse se trouvait déjà exprimée dans les *Prolegomena :* « Je soutiens nettement qu'il existe en dehors de nous des corps. Nous ne connaissons pas du tout ce qu'ils peuvent

1) Cfr. le commencement du n° 5.

2) Remarquons ici, dans la terminologie kantienne, une différence importante entre *Object* et *Gegenstand*. L'*Object*, c'est ce qui attache le regard de l'intelligence, de l'imagination ou des sens ; c'est cela même que nous pensons, que nous imaginons, que (pour ne rien préjuger) nous *croyons* voir, toucher et sentir. Le *Gegenstand*, c'est la *chose extérieure* dont nous pensons quelque chose, que nous rappelons à l'imagination, que nous voyons et touchons et sentons. Soit, à preuve, le passage suivant : « L'erreur ne tient pas aux représentations, dit Kant, wenn Anschauung wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben... gehalten wird » *(Prolegomena*, § 13, Anmerkung III). Malheureusement Kant, ici comme ailleurs, n'est pas toujours fidèle à son propre vocabulaire. Cfr. Vaihinger, *Commentar*, II, p. 6.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 33.

4) Id., *ibid.*, p. 278.

5) Id., *ibid.*, p. 156.

6) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 1.

être en eux-mêmes ; nous les connaissons seulement par les représentations que nous procure leur *influence sur la sensibilité*. Nous les appelons *corps* pour signifier ainsi tel objet représentable, qui n'en est pas moins actuel pour nous être inconnu » [1]).

Il est donc incontestable que Kant admet l'existence hors de nous de choses actuelles, sensibles ; nous avons vu en même temps sur quel raisonnement est appuyée cette opinion.

Ce raisonnement conclut-il valablement au réalisme contre l'idéalisme ?

En soi, oui.

Pour Kant, non, au moins à première vue : ce raisonnement contredit aux principes fondamentaux du criticisme kantien. Ainsi l'argumentation antiidéaliste de Kant, *telle qu'elle fait corps avec tout le reste de son système*, n'est pas de force à prouver validement le vrai réalisme. C'est ce que le présent article doit s'appliquer à faire voir dans sa deuxième partie.

DEUXIÈME PARTIE.

7. Le réalisme kantien et les principes subjectivistes.

L'affirmation de l'existence du non-moi est une conclusion médiate ; elle est basée sur une preuve qui part de l'analyse du moi [2]).

Quels sont les éléments de cette démonstration ?

Elle fait appel à deux données : le sujet, révélé par la conscience ; — une impression subie par ce sujet, ou la représentation sensible. Elle invoque en outre le principe de causalité pour conclure de cette impression subie, à une cause agissante, la chose extérieure.

A quelles conditions cette démonstration peut-elle être valable ?

Il faut d'abord que je sois assuré de l'*existence d'un sujet substantiel* impressionné.

Il faut, en outre, que je sois non moins assuré du *caractère passif* de ce sujet, quand il est sous le coup de cette impression.

1) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung II.

2) Voici répété, pour mémoire, le résumé que nous en avons donné : La conscience ne me révèle à moi-même que dans mes actes ; en eux se trouve toujours impliquée quelque impression sensible ; celle-ci enfin, au moins parfois, exige, à titre de cause, la chose extérieure.

Il faut enfin que je puisse légitimement invoquer *le principe de causalité.*

Faute de remplir l'une ou l'autre de ces conditions, la démonstration croule tout entière.

Or des points de doctrine capitaux empêchent Kant de remplir non seulement l'une ou l'autre de ces conditions, mais encore toutes les trois.

8. L'existence d'un sujet substantiel.

L'existence d'un sujet impressionné m'est révélée par la conscience. Kant certes ajoute foi à son témoignage ; mais il n'admet comme tel qu'une partie de son témoignage effectif ; il restreint celui-ci à une telle exiguïté, qu'il nous est inutile pour la question présente. Il ébranle ainsi la conscience elle-même en réduisant tout son contenu à une pure succession cinématographique. Expliquons-nous :

Le jugement *je suis* exprime cette conscience de moi-même qui peut accompagner tout exercice de la pensée. Aux yeux de Kant, il signifie immédiatement l'existence d'un sujet. Mais il ne contient pas cependant pour lui la reconnaissance d'un sujet substantiel [1]). Qu'est-il donc ce jugement ? C'est une « aperception originaire », une pure *condition* de tout usage de l'intelligence, le substrat, ou la doublure, ou encore le « *véhicule* » [2]) de toutes les catégories. « Sans doute, il serait contradictoire que le moi pensant soit conçu comme autre chose qu'un sujet. Il ne s'ensuit pas qu'en réalité, comme objet, le moi soit un être qui existe pour lui-même. L'analyse logique de la pensée en général a été prise bien à tort pour une détermination métaphysique de l'objet ». Bref, il y a le moi-phénomène et le moi-noumène. Kant réduit ainsi à rien toute l'affirmation *utile* de la conscience : celle d'un principe constant, substantiel et personnel de nos actes, antérieur à ces actes dans l'ordre ontologique, postérieur dans l'ordre logique. Reconnaître le moi comme être existant par soi, ou comme substance, suppose, selon Kant, des données qui ne se trouvent pas dans l'acte de penser, tel qu'il est immédiatement perçu : « Que je reconnaisse le moi comme substance simple serait

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 277.
2) « ihr Vehikel ». Id., *ibid.*, pp. 406 et suiv.

vraiment étrange... Etrange aussi qu'une démonstration, si laborieuse, puisse être suppléée par une simple intuition. Prouver la permanence du sujet, comme opposée au flux des représentations, supposerait aussi bien des propositions synthétiques. Enfin, se distinguer, comme être pensant, des choses extérieures, est ne rien ajouter à la notion même de penser. Restera toujours en question de savoir si je suis quelque chose en dehors de ces représentations. L'analyse de la conscience de moi-même, telle qu'elle ressort de ma pensée en général, ne m'a pas permis le moindre pas vers la reconnaissance de moi-même comme objet » [1]).

Concluons : Si ce mot *je suis*, pris dans son sens complet, exprimait une vérité absolument et immédiatement certaine, si du moins il pouvait se dégager nettement de mes actes conscients, sa vérité serait hors de toute atteinte, et à l'abri de toute contestation. Mais cette perception a pour seul rôle, celui d'élément conditionnant *a priori* les opérations de l'intelligence. Elle reste associée, quant à son objectivité, aux risques que ces opérations courent elles-mêmes. Toutes les propositions concernant la conscience se ramènent ainsi à cette tautologie : *savoir, c'est savoir ; je sais ce que je sais.*

Est-ce là vraiment l'opinion intime de Kant ? C'est tout au moins la conclusion de ses prémisses.

On voit donc en quoi consiste l'illogisme que nous relevons dans la doctrine de Kant : Le sujet qui se dit : *je suis* devrait être à la base d'une bonne démonstration de la réalité objective, à titre de réceptacle d'impressions subies. Or le jugement *je suis* n'est lui-même qu'un des éléments de ces impressions ; il n'en exprime pas le sujet récepteur ; il en est le complice.

9. La passivité du sujet sentant.

L'existence assurée d'un sujet substantiel et personnel est une première donnée requise pour démontrer l'existence des choses extérieures.

Ce n'est pas la seule. Encore doit-il être bien avéré que ce sujet est passif ; l'impression sensible dont il se rend compte doit bien être une impression *subie*, au moins en partie. Or la théorie kantienne de la connaissance ne nous permet pas de savoir si le

1) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 406 et suiv.

sujet impressionné n'est pas peut-être l'agent unique et complet de sa propre impression.

Pour Kant, la spontanéité subjective intervient toujours dans l'acte indivisible de connaissance. De la façon dont il l'entend, comment savoir si elle n'élabore pas *tout* ce qui apparaît dans le champ de la conscience ? Ce que le sujet croit apprendre à l'école des choses, ce qu'il croit tenir d'un maître extérieur, ne se l'est-il pas dicté lui-même, à son insu ? N'a-t-il pas altéré, par sa propre faute, un témoignage qu'il doit recueillir pur, s'il veut y tabler ?

On ne doit pas oublier que, selon Kant, la connaissance est un tout dont les parties sont intimement solidaires et connexes. Personne peut-être n'a, autant que lui, insisté sur l'unité de l'acte de la connaissance [1]). Mais aussi, personne n'en a tant multiplié les éléments. De telle sorte qu'il n'y a point de philosophie où la connaissance soit tout à la fois aussi simple et aussi complexe que dans le kantisme. Kant distingue et sous-distingue à perte de vue, pour rajuster ensuite et rejoindre les pièces séparées. Mais il complique, plutôt qu'il explique et ne distingue, semble-t-il, que pour avoir de quoi confondre. Après avoir bien établi le départ de la matière de la sensibilité d'avec sa forme, et ultérieurement la savante hiérarchie des formes pures et *a priori* de l'intuition comme de l'entendement, il nous affirme de plusieurs manières : « La connaissance n'est possible que si la réceptivité concourt avec la spontanéité » [2]). — « L'entendement ne voit rien, mais réfléchit seulement » [3]). — « Il ne faut donner à aucun des deux pouvoirs (sensibilité et entendement) le pas sur l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles. D'où il suit qu'il est également nécessaire, et de rendre sensibles nos concepts, en leur donnant dans l'intuition un objet ; et de nous rendre nos intuitions intelligibles, en les rangeant sous des concepts. Les deux facultés ou aptitudes ne sauraient non plus échanger leurs fonctions. L'entendement est incapable de rien percevoir, les sens incapables de rien penser. Ce n'est que par la coopération des deux facteurs que la connaissance peut se faire jour » [4]).

1) Nous en avons donné quelques preuves dans le chapitre sur *la vérité selon Kant*.
2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1re édition, p. 703.
3) Id., *Prolegomena*, § 13, Anmerkung II.
4) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 75 et 76.

A cause de cette compénétration indissoluble de la spontanéité et de la réceptivité dans un acte unique, qui est *complet sous peine d'être nul*, comment pourrions-nous jamais isoler le facteur spontané de l'élément donné ? On peut admettre que je connaisse la moitié d'un objet, ou que je m'arrête à mi-chemin d'une série de connaissances superposées, d'un sorite, par exemple. Mais, conçoit-on qu'on n'éprouve que la moitié d'un état d'âme ? Il faut cependant que Kant l'admette, s'il veut pouvoir dire : jusqu'ici je suis passif, à partir de là je suis agissant dans une connaissance... Et si, dans cette connaissance, indivisible comme telle, il admet une part d'activité subjective, n'est-il pas arbitraire, sinon de faire une autre part à la réceptivité, au moins de la vouloir reconnaître ?

Sans doute Aristote admet aussi l'unité de l'acte connaissant, même là où il y a mélange de connaissance sensible et de connaissance intellectuelle. Ainsi le sens complet de l'adage connu : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ressort du contexte, et il revient à ceci : Nihil est in intellectu quod non prius fuerit — *et simul maneat* — in sensu [1]).

Aristote dit encore que « les sens ont aussi pour objet de quelque façon l'universel lui-même » [2]) ; ce qui semble bien hardi. Et ailleurs on peut lire : « Nous ne pouvons connaître la comparaison de l'universel au particulier, sans une faculté unique qui puisse les connaître l'un et l'autre ». Cependant il ajoute que nous avons le moyen et le droit de discerner mentalement les composants de ce mélange : « L'intelligence les connaît autrement que les sens. Elle connaît la nature spécifique... en vertu de son attention directe, et le singulier par une certaine réflexion et par un retour sur les images dont elle avait abstrait les formes intelligibles » [3]). De cette unité de l'acte de connaissance, tel que l'aristo-

1) « Il est évident, dit Aristote, que si quelque sens fait défaut, nécessairement la science correspondante fait aussi défaut, sans qu'on puisse l'acquérir. En effet, nous n'apprenons que par l'induction ou la démonstration, celle-ci partant des universels, celle-là des particuliers. Or, d'un côté, il est impossible de parvenir aux notions universelles si ce n'est par l'induction ; car même les choses abstraites ne sont connues que par l'induction qui permet de déterminer ce qui, tout en restant inséparable de l'être singulier, appartient au genre. D'un autre côté, celui qui n'a pas la sensation ne peut opérer l'induction : car les objets singuliers sont l'objet de la sensation et non de la science. Ainsi on ne peut savoir par les universels si l'induction n'y a conduit, ni par l'induction si la sensation n'a précédé ». ARISTOTE, *Anal. Poster.*, I, 18.

2) ID., *ibid.*, II, chap. dernier. Cfr. SAINT THOMAS, *In Arist. Stag. nonnullos libros comment., Anal. Post.*, lect. 20.

3) ID., Cfr. SAINT THOMAS, *ibid., De Anima*, III, 8.

télisme l'entend, ressort donc seulement la plénitude de la connaissance d'un *même* objet. Celui-ci devient de mieux en mieux connu, selon qu'il se présente graduellement au regard de facultés bien distinctes l'une de l'autre et de plus en plus pénétrantes. Les facultés qui se secourent pour cet office, émanent d'ailleurs d'un seul sujet connaissant.

Conclusion de cette étude sur la représentation sensible, selon Kant : Soutenant qu'il faut une collaboration solidaire de la spontanéité et de la réceptivité pour donner à une connaissance son caractère représentatif, Kant s'est enlevé le moyen de dire avec certitude : je suis *passif* dans l'acte de sensation.

10. De la passivité du sujet dans la perception du temps.

Cette conclusion sera d'autant plus évidente que la représentation sensible, lorsque Kant en fait état pour prouver l'existence des choses extérieures, est considérée spécialement comme la détermination d'un instant temporel. C'est un moment dans cette chaîne indéfinie qui fait proprement la succession temporelle. Qu'il s'agisse de couleurs, de sons, ou d'odeurs, une chose importe ici : la sensation me fait prendre conscience de moi, parce qu'elle détermine un instant de ma vie. Et si un instant détermine une chose qui passe, cependant, par une antinomie singulière qui est le problème même du temps, il sous-entend une chose qui ne passe pas, qui dure, qui persiste. Ultérieurement Kant en déduit que ce quelque chose de persistant est la réalité.

Mais le temps lui-même n'est-il pas une forme subjective de l'intuition ? [1]) N'est-ce pas par l'application de cette forme à la matière de la sensation, que nous obtenons enfin une sensation complète ? Sans doute, d'autres philosophes encore soutiennent que le temps obtient son caractère formel sous le regard de l'intelligence [2]). Mais à leur sens, ce regard ne *crée* pas la série temporelle elle-même, ou l'ordre de succession dans cette série.

1) Kant n'en fait pas explicitement une forme *a priori* de l'*intelligence*, comme nous semblons dire. Mais il n'importe à notre raisonnement : il suffit que ce soit une forme *a priori*. Kant ne pourrait d'ailleurs soutenir qu'elle ne soit pas intellectuelle.

2) « Tempus non habet esse extra animam nisi secundum suum indivisibile » (S. Thomas commentant Aristote, *Phys.*, IV, 20). « Signanter dicit philosophus quod tempus, non existente anima, est utcumque ens » (Id., *ibid.*, l. 23) ; cité par D. Nys, *La notion de temps*, pp. 49 et 51.

Pour Kant, au contraire, le temps « est une simple manière d'être subjective qui affecte notre sens intime ; il le rend capable de percevoir les actes de notre sensibilité interne, comme des événements dans le temps, c'est-à-dire comme reliés entre eux par des relations temporelles. Grâce à cette disposition, le sens intime introduit nécessairement l'ordre temporel dans les représentations sensibles qui tombent sous son regard, et indirectement dans les objets que représentent nos connaissances » [1]). Il a longuement étudié la question du temps et y consacre tout un chapitre de son *Esthétique* [2]). Or qu'y dit-il encore ? « La notion présupposée du temps conditionne *a priori* toutes les perceptions... C'est en elle seule qu'est possible toute l'actualité des représentations [3])... Le concept de changement n'est possible que par et dans la notion présupposée de temps. Si cette notion n'était pas une intuition *a priori*, aucun concept ne pourrait nous faire concevoir la possibilité d'un changement [4]). Le temps ne tient pas aux choses comme détermination objective,... mais il n'est que la condition subjective, moyennant laquelle, et moyennant laquelle *seule*, l'intuition peut avoir lieu en nous... Le temps n'est donc que la forme du sens intime, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne. Le temps n'est donc pas une détermination des représentations externes,... il détermine le rapport des représentations dans notre état interne... Puisque toutes les représentations, qu'elles aient, ou non, pour objet des choses extérieures, sont toutefois en elles-mêmes des actualisations de nos facultés cognitives et appartiennent à nos dispositions internes,... le temps est une condition *a priori* de toute représentation en général. Il est la condition *immédiate* des représentations internes et partant *médiate* des représentations externes » [5]).

Bref, pour Kant, « le temps n'est qu'une condition subjective de notre intuition humaine, qui est toujours sensible et qui se produit pour autant que nous sommes affectés par des objets [6]). En lui-même, *en dehors du sujet*, qu'est-il ? **Rien** » [7]).

1) Cfr. D. Nys, *op. cit.*, p. 173.
2) *Von der Zeit* dans la *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 46-73.
3) *Ibid.*, p. 46.
4) *Ibid.*, p. 48.
5) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 49 et 50. Il est piquant de rapprocher de cette phrase cette autre que nous avons déjà citée : « L'expérience externe est proprement immédiate et l'expérience interne médiate, puisqu'elle n'est possible que par la première ». *Ibid.*, pp. 276 et 277.
6) L'objet affectant n'est donc ici que l'affection même.
7) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 51.

Ce résumé de la théorie kantienne du temps, renforce la remarque que nous faisions : l'intrusion du *moi*, qui vient brouiller le témoignage des affections que nous éprouvons, empêche Kant de conclure à leur passivité. Par le concours que le sujet prête aux représentations subies, il gâte le secours qu'il pourrait en attendre pour la découverte de la vérité et la reconnaissance de la réalité extérieure.

11. Le principe de causalité.

Nous négligeons la critique ultérieure que Kant pourrait s'attirer pour avoir expliqué l'ordre temporel par l'application de la catégorie de causalité [1]). Elle ferait double emploi avec les observations que nous devons déjà opposer à Kant, du fait qu'il a directement invoqué le principe de causalité dans sa démonstration de l'existence du monde extérieur.

De quel droit, en effet, l'a-t-il invoqué ? Qu'Aristote y fasse appel, soit ! Mais Kant, ne l'a-t-il pas ruiné d'avance ? N'a-t-il pas brisé en ses mains ce puissant moyen de l'explication des choses, internes ou externes ?

Car le principe de causalité est bien, pour Kant, un principe synthétique *a priori*, valable seulement comme condition subjective de l'intelligence des choses, comme lien qui opère en nous, sous le nom d'*expérience*, le faisceau des mille impressions passagères ; à peu près comme la force centripète de la nébuleuse finit par la réduire à l'état de planète consistante. C'est donc un principe qui n'a point de valeur objective et ne peut, en rien, nous révéler l'ordre immanent de la réalité extérieure. Nous n'insisterons pas sur cette critique : son examen plus complet rentrant dans le chapitre suivant que nous consacrerons au *concept selon Kant*. Nous devons cependant dès à présent appuyer notre interprétation de quelques preuves :

« La valeur objective des catégories, ou des concepts *a priori*, dit Kant, repose sur ceci : par elles seulement l'expérience se trouve rendue possible, dépendamment de la forme de la pensée » [2]). Ou : les principes, qui ne sont que l'application des catégories aux données de l'expérience dans le jugement, je les appelle « vrais »

1) Kant, *Kritik der r. V.*, pp. 232 et suiv., *Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität*. Cette critique confirmerait notre conclusion.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 126.

dans un sens qui m'est spécial, selon qu'ils s'accordent avec les exigences et par conséquent avec les lois de l'esprit. Car « si la vérité de la connaissance se définit par sa conformité avec son objet, il ne peut s'agir ici que des *conditions formelles* de la vérité empirique » [1]). Plus explicitement encore : « Les lois subjectives qui seules rendent possible une connaissance expérimentale des choses, s'appliquent aux choses considérées comme objets d'une expérience possible, mais non certes aux choses-en-soi, dont il ne peut aucunement être question ». Bien plus, Kant applique cette thèse au principe même qui nous occupe ici, le principe de causalité : « Dire : *ce dont l'expérience m'apprend la reproduction, doit avoir sa cause*, est tout l'équivalent de cette autre proposition : *un jugement aperceptif ne peut jamais valoir comme expérience sans cette loi : un phénomène doit toujours se rapporter à quelque antécédent, qu'il suit d'une façon régulière* » [2]). Ce n'est point le seul passage où Kant affirme si nettement que le principe de causalité n'a point de portée au delà du domaine de l'expérience, au delà de la systématisation interne et subjective des impressions ; et que, dans ce domaine, il a pour seule fonction d'être principe régulateur, *regulatives Princip.* « Le critérium de la nécessité, dit-il, gît précisément dans cette loi de l'expérience possible : tout ce qui se produit se trouve déterminé *a priori* dans une représentation, comme dépendant de sa cause. Cette loi, appliquée aux choses existantes, est sans portée en dehors de l'expérience possible. Et là même ce critérium ne vaut pas en faveur de l'existence des choses comme substances, puisque les substances ne peuvent être considérées comme opérations empiriques, ou comme susceptibles de se produire et de surgir » [3]). Du moment qu'on abandonne le champ de l'empirisme, on ne saisit qu'une pure apparence, *lauter Schein* [4]).

Toute la nécessité du principe de causalité revient donc à ce que nous ne puissions nous empêcher d'y croire ; il est condition nécessaire de la systématisation de l'expérience. Ce principe vaut-il en soi, ou pour les choses-en-soi ? Le prétendre c'est se payer d'illusion, se leurrer, et, selon le propre mot de Kant, saisir

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 236 ; cfr. Id., *ibid.*, pp. 196-197 : « L'expérience, comme connaissance *a priori*, est douée de vérité (conformité avec l'objet) en ce qu'elle contient ce que requiert en général l'unité synthétique de l'expérience même ».

2) Id., *Prolegomena*, § 17.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 280.

4) Id., *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

la vaine ombre de la pure apparence : menace constante à l'égard de ceux qui ne peuvent exercer la tempérance intellectuelle, et se résoudre, de parti pris et systématique, à ignorer l'envers même de la représentation. Mais alors pourquoi Kant fait-il appel au principe de causalité, et veut-il, des faits de conscience, passer à des objets extérieurs existants, qui en seraient la raison explicative, à titre de *causes ?*

Aussi le réalisme kantien, tel qu'il est en fait dans la pensée de Kant, et tel qu'il est en droit (en le rattachant aux principes fondamentaux du kantisme, n'est qu'un réalisme subjectiviste. — Telle est au moins la conclusion qui semble se dégager de la double étude faite jusqu'à présent dans les deux parties de cet article : l'exposé du réalisme kantien et sa confrontation avec les princides mêmes du criticisme.

TROISIÈME PARTIE.

12. Le réalisme kantien est provisoirement subjectiviste.

Cependant il nous faut, dans une troisième partie de cet article que nous avons annoncée, montrer comment Kant se justifie ou se justifierait, du reproche d'incohérence [1]). La première réponse qu'il donne consiste à reconnaîtrs que son réalisme est

1) C'est à cause de ces contradictions, que les interprètes de Kant se sont partagés, non seulement en deux camps selon qu'ils le tenaient pour idéaliste ou dogmatiste, mais en plusieurs camps, selon l'interprétation qu'ils donnaient à ses arguments, De nos jours encore le débat n'est pas clos. Le premier qui ait accusé Kant de contradiction, c'est JACOBI. Il soutenait que l'existence des choses n'est pas démontrable mais fait l'objet d'un instinct intellectuel. Cfr. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787).

SCHOPENHAUER s'est attaché à démontrer que la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft* ne contient pas le vrai kantisme, spécialement à cause de la *Widerlegung des Idealismus* qui y est ajoutée. Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), t. II, annexe : *Kritik der kantischen Philosophie* (pp. 515 et 516 de la 6me édit. Leipzig, 1887).

KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, III, *Immanuel Kant*, erster Theil (pp. 562-576 de la 3me édit., Heidelberg, 1889), combat cette opinion de Schopenhauer, mais soutient cependant que les deux éditions se contredisent, à les prendre chacune au pied de la lettre. Il faut les modifier l'une par l'autre dans le sens d'un idéalisme transcendantal qui se trouve exprimé dans toutes deux. Cfr. VAIHINGER, *Commentar* etc., II, p. 499.

subjectiviste. La seconde réponse consiste à ajouter : il ne l'est que provisoirement. Reprenons ces points.

Le réalisme kantien est subjectiviste, disions-nous tout d'abord.

La croyance à la réalité extérieure est un élément nécessaire de la conscience. Ce n'est pas une nécessité logique telle que l'entend le dogmatisme, c'est-à-dire une conclusion sûre, valablement déduite de prémisses sûres ; mais c'est une pièce essentielle à la cohésion de la connaissance.

Comment, sans cette interprétation, expliquer des passages comme le suivant : « La raison fixe des bornes à la sensibilité, sans cependant élargir son propre champ d'action... Quand la raison avertit la sensibilité de ne point prétendre à saisir les choses-en-soi, mais à s'en tenir aux représentations, elle pense sans doute à quelque objet-en-soi ; mais seulement comme objet transcendantal. Cet objet est conçu comme cause de la représentation ; partant, il n'est pas lui-même une représentation. Il n'est pas conçu comme grand, ni comme réel, ni comme substance, etc... puisque tous ces concepts exigent toujours quelque forme sensible dans laquelle ils déterminent un objet de connaissance [1]). *On doit par conséquent absolument ignorer s'il est saisi comme étant en nous ou hors de nous, s'il peut survivre à la suppression de la sensibilité ou s'il doit être supprimé avec elle* » [2]).

Mais le réalisme kantien n'est que provisoirement subjectiviste. Cette réponse se retrouve en cette théorie de Kant : il faut distinguer la causalité *sensible et phénoménale*, de la causalité *intelligible et nouménale :* « La chose, qui dans le monde sensible ne peut se présenter que comme apparence, a cependant en elle-même une certaine puissance, qui n'est pas objet de l'intuition sensible, et par laquelle elle peut, malgré tout, être cause des apparences. Il se fait ainsi qu'on peut traiter de la causalité de cet être à deux points de vue différents : le considérant comme *intelligible*, dans son action de chose-en-soi ; le considérant comme *sensible*, dans ses opérations de phénomène dans le monde des sens » [3]).

1) Kant fait allusion à sa doctrine des catégories, et à la nécessité qu'il y a pour la matière et la forme de la connaissance, d'être fécondées l'une par l'autre.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 344.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 566 et suiv. — Cfr. Noël, *La conscience du libre arbitre*, Louvain, 1899, p. 20.

Si donc, pour conclure, l'on nous demandait de résumer l'opinion de Kant, au sujet de l'existence du monde sensible, nous dirions en son nom :

Dans l'ordre expérimental et scientifique, l'opinion qu'il existe des choses est une conclusion aussi nécessaire que l'expérience même. Le sens de la preuve du réalisme basée sur le témoignage de la conscience est donc le suivant : Me sentant affecté, je dois me considérer comme soumis à l'influence d'une chose affectante, « des afficierenden Gegenstandes ». Jusqu'alors la réalité est pour l'entendement un *postulat.*

Passant à l'ordre métaphysique, l'ordre des objets intelligibles, je *conçois* la causalité nouménale. L'existence des choses, de postulat qu'elle était, devient pour la raison spéculative une *hypothèse*, sous le nom d'*idée cosmologique.*

Par la solidarité qui unit l'ordre métaphysique à l'ordre des certitudes morales, où procède la raison pratique, l'hypothèse devient une *thèse.*

Aussi conçoit-on que Kant ait pu, de bonne foi, se défendre du reproche d'idéalisme, et sincèrement proclamer « qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit de mettre en doute l'existence des choses » [1]).

L'intelligence complète de la tentative que nous venons de résumer dépend de l'étude que nous ferons de la *métaphysique selon Kant.* Celle-ci a précisément pour objet cet « intelligible » qui, par delà l'entendement, relève de la « raison ». Il se distribue entre les trois Idées suprêmes, pour dominer, réduire à l'unité, et expliquer toutes les formes et catégories subordonnées. Qu'il nous suffise pour le moment de signaler rapidement deux chefs d'objection :

1° Il y a là *affirmation arbitraire :* Y a-t-il quelque chose qui ait deux faces : l'une qui serait la représentation, et l'autre qui serait l'être-en-soi ; l'une connue, l'autre conçue ?

1) « Voici comment on résout la vieille question : De quel droit Kant désigne-t-il les choses-en-soi comme causes de la sensation, alors que, explicitement, la catégorie de la causalité s'applique aux seules perceptions sensibles et non pas aux choses-en-soi ? En fait... les choses arrivent à la conscience d'une façon particulière que nous désignons du nom de passivité ou de réceptivité, par opposition à la nuance que revêt la pensée : celle-ci fait naître le sentiment de quelque chose de créateur et de spontané... L'application de la catégorie de causalité ne fait donc pas du tout connaître la chose, telle qu'elle est en elle-même, elle lui donne un nom à ce qu'elle est pour nous, c'est-à-dire en nous ». G. Simmel, *Kant*, p. 61. Leipzig, 1905.

Kant se dispense de justifier l'existence des choses par le principe de causalité, et *suppose* la chose. Il se donne le droit de proclamer, non la caducité, mais l'insuffisance provisoire de ses théories provisoires sur la valeur du principe de causalité, renvoyant à l'étude de la métaphysique quiconque cherche un complément de lumière. Mais, en ce cas, on peut objecter ultérieurement :

2° Affirmant que la chose existe en fait, et que le principe de causalité présente vraiment et véridiquement un caractère universel, Kant est *inconséquent*. Les propositions les plus formelles et les plus explicites de sa *Kritik* affirment qu'on ne possède de science que dans les limites de l'expérience. Elles ne prouvent pas sans doute positivement qu'on n'en pourrait sortir. Mais au moins, si l'on en sort, le fît-on légitimement, on entre dans un domaine intellectuel *d'un tout autre ordre*, dominé par d'autres principes. L'on n'y entre qu'avec une autre attitude intellectuelle, l'on n'y opère qu'avec d'autres méthodes. Il y a donc inconséquence à *mêler les deux ordres*, à invoquer dans l'ordre de la science, propre à l'entendement *(Verstand)*, les conclusions acquises par la raison *(Vernunft)*. Il y a une inconséquence plus grande encore à intervertir la hiérarchie.

ARTICLE III.

13. Part de la réalité sensible dans la connaissance.

Quoi qu'il en soit de la valeur probante de la réfutation kantienne de l'idéalisme et de la cohésion logique de la doctrine réaliste de Kant, un fait est certain : Kant soutient l'existence du monde extérieur ; il met cette affirmation à la base de la science, au moins à titre de postulat.

Il nous reste à dire un mot de la seconde question qui fait l'objet de ce chapitre : Quelle est la part de la réalité sensible dans la connaissance ?

Nous pouvons à ce sujet être bref, après ce que nous avons dit jusqu'ici et dès le *chapitre préliminaire*. La réalité sensible fournit la matière nécessaire de la connaissance intellectuelle [1]).

Mais cette matière comme telle n'est pas encore une connaissance ; elle n'est même pas une connaissance sensible. Pour passer à l'état de connaissance sensible formelle, la « matière » doit subir dans le laboratoire d'une tête humaine l'élaboration qui consiste à être informée par les intuitions *a priori* de la sensibilité. Les formes *a priori* intuitives, de l'ordre sensible, sont l'espace et le temps.

Le grand effort de Kant dans son *Esthétique transcendantale* porte sur une triple démonstration :

1) Voici d'ailleurs ce que Kant dit lui-même : « Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäfte des Verstandes sind ». *Prolegomena*, § 21[a].

Et ailleurs : « Begriffe gründen sich auf der Spontaneität des Denkens wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke ». *Krit. der r. V.*, p. 23.

« Die Wahrnehmung aber, die den *Stoff zum Begriff* hergiebt, ist der einzige Character der Wirklichkeit ». *Ibid.*, p. 273.

1° Les intuitions *a priori* sont *nécessaires* pour la connaissance sensible externe ou interne.

2° Elles sont bien *a priori.*

3° Elles ne sont *pas des concepts intellectuels* qui ressortiraient proprement à l'entendement. Pour prouver ce dernier point, Kant invoque surtout cette considération : l'espace et le temps ne comportent pas des parties *subjectives* mais des parties *intégrantes.*

Ce qu'il y a de fondé dans cette théorie kantienne, c'est que la sensation nous met en présence du réel existant ; c'est que, vice versa, le réel se présente à nous tout d'abord comme sensible, tellement que le réel existant non sensible ne nous est connu que pour ses rapports avec le sensible et d'une façon analogique ; c'est que, enfin, les choses existantes seules (toutes connues par nous donc dans la sensation d'une façon propre ou analogique) sont soumises aux conditions d'espace et de temps. Le domaine des essences purement idéales et des principes abstraits est intemporel et inspatial, sans détermination de moment ou de lieu. En d'autres mots : dans son domaine exclusivement propre, celui des considérations tout idéales, telles que celles des mathématiques (y compris la géométrie) et de l'ontologie, l'intelligence ne localise et ne date pas son objet. Où et quand deux et deux font-ils quatre ? Toujours et partout indéterminément. Où et quand l'être contingent exige-t-il une cause ? — Voilà ce qu'il y a de fondé dans la thèse de Kant qui fait de l'espace et du temps des intuitions *a priori* de la sensibilité, à savoir du pouvoir cognitif qui nous met proprement en présence de choses *existantes.*

Mais c'est tout ce qu'il y a de fondé dans cette thèse. Les « intuitions *a priori* » ne ressortissent pas seulement à la sensation et ne sont pas *a priori.* Ce sont des concepts acquis par la réflexion sur des données expérimentales. Au reste, ce qui est propre aux êtres existants, c'est non seulement un lieu et une date (un *ibi* et un *nunc*), c'est avant tout l'existence même. Or, d'elle également nous avons un concept abstrait. Pour être logique avec ce que sa thèse tient de vrai, Kant aurait dû faire avant tout de l'existence même une *intuition a priori*, alors qu'il la met dans les *concepts de l'entendement.*

Rappelons encore que si la « matière » de la connaissance est en elle-même inconnue, la connaissance sensible obtenue par

la fusion de la matière absolument originelle du savoir avec les « intuitions *a priori* » constitue elle-même une matière, à un second degré, de la connaissance intellectuelle. Celle-ci est propre au « Verstand » où se produit pour la première fois, sous forme de jugement, une vraie connaissance complète. C'est ce que disait Kant dans cette parole déjà citée : « Les pensées sans contenu sont vides ; les intuitions sans concepts sont aveugles ».

Nous parlerons de ces concepts au chapitre suivant.

ARTICLE IV.

14. Résumé de la doctrine d'Aristote sur la sensation.

Si à cette doctrine de Kant, nous voulons opposer encore le réalisme d'Aristote, nous pouvons nous borner aux points suivants :

1° La preuve de l'existence du monde, telle qu'elle peut se dégager de la doctrine d'Aristote, revient au fond — quand ce n'est pas simplement l'appel à l'évidence immédiate — à la preuve même de Kant. Mais elle n'est pas susceptible d'un reproche analogue, à savoir de contredire les thèses fondamentales établies ailleurs par l'aristotélisme.

2° Quant à l'élément que ce monde extérieur fournit à la connaissance, Aristote soutient que la chose matérielle agit sur nos sens par une action de ses qualités sur le pouvoir connaissant sensible. Les sens ne sont pas directement opérants par eux-mêmes [1]), mais ils réagissent [2]). Toutefois cette réaction n'est point semblable à celle que Kant admet et qui consiste dans le déclenchement des formes *a priori* de la sensibilité. Pour Aristote, l'espace et le temps sont : ou bien tout d'abord des impressions sensibles se rattachant à plusieurs sens externes comme « sensible commun » (espace), ou au sens intime moyennant le sens musculaire (temps) ; — ou bien ce sont des images, si nous étendons hors de nous par l'imagination les limites des sensations perçues ; — ou bien ce sont des objets si nous intelligeons les objets, perçus ou imaginés sous l'aspect d'espace et de temps. Quant à la réaction du pouvoir sensible, elle consiste à passer à l' « acte » de connaissance, alors qu'avant l'impression venue des choses, la faculté était seulement en puissance [3]).

1) Aristote, *Métaphysique*, III, 5.
2) Aristote, *De Anima*, II, 5.
3) Id., *ibid.*, III, 2.

3° Cette connaissance est-elle semblable au monde extérieur? Aristote le soutient [1]) en vertu de la réaction d'une faculté passive à une action subie, et en vertu des garanties de la justesse de cette réaction dans les conditions ordinaires et normales de la sensation. Car Aristote n'est pas un dogmatiste sans contrôle. Il exige, pour la certitude de la correspondance entre l'objet perçu et l'acte de percevoir, que la faculté sensible soit bien passive, et que le milieu n'ait pas altéré la motion venant des choses [2]).

L'examen de toutes ces notions nous entraînerait trop loin. Disons seulement qu'Aristote combat toujours la relativité de la connaissance sensible [3]), mais que, pris comme ils sont formulés, ses arguments ne sont peut-être pas absolument décisifs.

4° Quant au secours que la sensation procure à la connaissance supérieure, intellectuelle, la doctrine qu'Aristote professe à ce sujet est connexe avec sa doctrine sur la nature de l'âme. L'âme et le corps ne font en somme qu'une seule et même substance. Il est donc de rigueur logique que l'une soit « forme » et l'autre « matière ». C'est l'âme qui joue le rôle de « forme ». Comme telle, elle est primordialement « ce par quoi nous vivons, sentons et pensons » [4]). Aristote dira aussi qu'elle est « l'acte primitif du corps » [5]). Il entend par là que l'âme et le corps ont entre eux « une communication intime : l'une est agent et l'autre patient ; l'une est motrice et l'autre mû. Et ces rapports ne s'établissent pas au hasard » [6]). Cette « communication intime » consiste en ce qu'il n'y ait qu'une seule et même âme qui soit le principe dernier de ces opérations qui sont proprement corporelles, telles que manger et se reproduire, et de ces autres qui sont d'un ordre supérieur telles que penser et vouloir. Et ces « rapports »

1) Aristote, *De Anima*, II, 5.

2) Id., *ibid.*, II, 11. Cfr. Id., *De Insomnia*, II ; et *Métaphysique*, III.

3) Ainsi Aristote dit : « Les anciens psychologues ne s'exprimaient pas avec justesse, lorsqu'ils disaient qu'il n'y a ni blanc ni noir en dehors de la vision, ni saveur en dehors du goût ; leur langage cachait un mélange de vérité et d'erreur. La sensation et le sensible se prennent de deux manières : à l'état de puissance et à l'état d'acte. Leur façon de parler était exacte dans le dernier sens et inexacte dans le second ». *De Anima*, III (Γ), 2, 15-16.

Et ailleurs [*ibid.*, II (B), 5, 20], il dit que le monde sensible est semblable (ὅμοιον) aux formes vivantes qu'il produit dans les organes.

4) Aristote, *De Anima*, II (B), 2, 12-13.

5) Id., *ibid.*, 1, 27-28.

6) Aristote, *De Anima*, I (A), 3, 17-19.

sont ceux d'une solidaire collaboration. Ce qui appartient à la vie sensitive se produit par l'action de la même âme qui produit les opérations de la vie nutritive et intellectuelle, et a un contre-coup direct ou indirect sur ces mêmes opérations : Une disposition consciente ou inconsciente de l'organisme a son contre-coup dans nos pensées, dans nos affections et dans toute notre vie psychique.

L'inverse est vrai aussi : nos pensées réagissent sur notre vie sensitive et même sur celle qui est purement nutritive ou végétative. Aussi Aristote ne distingue-t-il pas diverses âmes fusionnées dans la nature complexe de l'homme mais plusieurs facultés dans une âme unique ? Et ce sont proprement ces facultés qui collaborent et qui réagissent mutuellement à raison de leur union radicale dans l'âme. Ainsi, tandis que Kant met à la base de toute synthèse connaissante, comme principe d'unité, l'aperception du moi, Aristote y met la réalité de l'âme qui se sert de diverses facultés pour voir l'unité de l'objet réel. Aristote compte comme facultés, dont quelques-unes ne sont pas cognitives, la nutritive, la sensibilité, l'intelligence et la puissance motrice. Il y ajoute encore l'appétivité [1]). Il est secondaire, à notre point de vue, puisque nous nous contentons d'exposer la doctrine d'Aristote, de savoir si ce relevé peut donner lieu à des critiques, ou si ce relevé est complet, ou s'il n'est pas arbitraire, ou si les facultés sont bien distinctes entre elles, etc.

Quant à la collaboration des sens et de l'intelligence, elle est exprimée en l'adage bien connu : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* « Il est évident, dit Aristote, que si quelque sens fait défaut, nécessairement la science correspondante fait aussi défaut, sans qu'on puisse l'acquérir » [2]). La sensation est ainsi le point de départ de toute science. Et c'est un point de départ avec lequel l'intelligence, si loin qu'elle pousse et si haut qu'elle monte, doit rester en contact : « Ainsi la connaissance des principes n'existe pas en nous naturellement, elle ne provient pas en nous d'autres connaissances plus notoires, mais elle part de la sensation » [3]). Dans le même chapitre, il répète que, de cette façon, « le sens procure l'universel ». Ce principe est si absolu qu'Aristote contredit en quelque sorte — contradiction apparente

1) Aristote, *De Anima*, I (A), 1, 10-11.
2) Id., *Analytica Posteriora*, I, 31.
3) Id., *ibid.*, II, chap. dernier.

seulement — ce qu'il avait déjà dit, à savoir que : « sentir a nécessairement pour objet le particulier, savoir [par la science] consiste à connaître l'universel » [1]). Car il ajoute plus loin : « Bien qu'on ne sente que le particulier, il y a cependant sensation de l'universel » [2]).

Saint Thomas a commenté cette parole de la façon suivante : « Manifestum est quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est quodammodo et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est *hic homo*. Et inde est, quod tali acceptione sensus praeexistente, anima intellectiva potest considerare animam in utroque. Si autem ita esset quod sensus solum apprehenderet id quod est particulariter, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. Et hoc idem manifestat consequenter in processu qui est a speciebus ad genus, et subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem..., quousque perveniatur ad commune animal quod est genus superius » [3]).

De tout cela ressort qu'Aristote se rencontre avec Kant sur le principe de la collaboration des sens et de l'intelligence ; mais qu'il s'en écarte surtout sur le point de la compénétration *objective* de ce qui répond formellement et proprement à chacune de ces facultés différentes.

1) Aristote, *Analytica Posteriora*, I, 31.
2) Id., *ibid.*, II, chap. dernier.
3) S. Thomas, *Comment. in aliquot Stagiritae libros*, in II Poster., lect. 20.

CHAPITRE V.

Le concept " a priori „ selon Kant, et la synthèse expérimentale.

« *La connaissauce humaine commence par des intuitions* ET VA DE LA A DES CONCEPTS... »
(KANT, *Kritik der r. V.*, p. 730).

C'est la seconde partie de cette phrase qui fait l'objet de ce chapitre, comme la première a fait l'objet du chapitre précédent.

Nous le diviserons en trois articles :

1° Nous montrerons qu'en kantisme les concepts donnent à la connaissance un caractère *scientifique.*

2° Nous examinerons la science, ainsi constituée, sous son *aspect subjectif,* à savoir en tant qu'elle est une structure élaborée dans et par l'intelligence.

3° Nous l'examinerons enfin sous *son aspect objectif*, c'est-à-dire dans sa valeur représentative de la nature réelle.

Autant qu'il le faut, et autant que c'est possible, nous étudierons parallèlement les doctrines d'Aristote.

ARTICLE I.

1. Caractères de la connaissance scientifique d'après Aristote.

Il appartient aux concepts, disions-nous plus haut, de donner à la connaissance un caractère scientifique, selon l'opinion de Kant. Nous devons expliquer ce point.

On appelle *science*, au sens courant du mot, un système de propositions vraies, explicatif d'un ordre de choses.

L'une ou l'autre vérité isolée ne constitue pas une science. Une somme de vérités plus ou moins nombreuses ne la constitue pas davantage, tant que ces vérités sont disparates et rattachées à des ordres d'idées différents. La science exige donc, outre une certaine richesse de connaissances, surtout de la cohésion entre elles, de l'unité qui en fasse un système. La science ne peut d'ailleurs être un système que si elle est une explication. A ce titre, elle satisfait, autant que possible, toute notre curiosité intellectuelle à l'endroit d'un objet donné : elle en dévoile le pourquoi immédiat, le pourquoi ultérieur, le pourquoi ultime. Dans ce but, elle doit subdiviser les questions et procéder par étapes, avancer des arguments variés, faire concourir de nombreuses connaissances de principes ou de faits, enfin agencer par un lien logique l'ensemble de ses propositions, jusqu'à ce qu'elle ait mis à nu tout ce qu'est une chose, tout ce dont elle dépend, tout ce qui dépend d'elle.

Si la science est un système explicatif d'un ordre de choses donné, les propositions scientifiques doivent répondre à une triple condition : la certitude, l'universalité et la nécessité.

Inutile de démontrer que la science est tout au moins faite d'abord de jugements certains, et légitimement certains.

Les jugements scientifiques sont aussi nécessaires : ils affirment et montrent que la propriété attribuée à telle chose doit

lui appartenir, au moins dans des conditions données. Par exemple : constater que le pain nourrit n'est pas faire œuvre scientifique. Mais faire voir par la chimie et par la physiologie que le pain, constitué de tels éléments, nourrit nécessairement l'homme sain, voilà ce qui relève de la science.

Dire des jugements scientifiques qu'ils sont universels, c'est moins désigner une perfection de ces jugements, que déterminer à quelle condition ils pourront être nécessaires. Ainsi nous ne pourrions dire avec assurance : tel pain doit nourrir tel homme, qu'après avoir pu dire : *le* pain nourrit *l'*homme. C'est, à tout prendre, une imperfection pour la science, de ne pas connaître l'individuel ; mais l'universalité des propositions scientifiques est, dans l'état actuel de la connaissance humaine, la condition de leur perfection propre, à savoir de leur nécessité.

La science, faite des propositions nécessaires et universelles, est donc bien une explication systématisée qui rend raison d'un ordre de choses, et nous montre la nécessité des jugements universels que nous formulons au sujet de ce qui est.

Cette notion est celle même que nous pouvons tirer de la doctrine d'Aristote, telle qu'elle se trouve fréquemment exposée, en tout ou en partie, dans ses diverses œuvres.

Comparons-la avec ce que Kant nous apprend des caractères de la connaissance conceptuelle, celle qui est propre à l'entendement.

2. Certitude de la connaissance conceptuelle selon Kant.

Il semble que la notion primordiale de science soit, pour Kant, tirée de son caractère de *certitude.* « Le mot *science* (Wissenschaft) dérive, dit-il, du verbe *savoir* (wissen) ». Or, il apparente étymologiquement ce verbe *savoir* avec les mots *certain* (gewiss) et *prouver* (beweisen) [1]). De fait, le savoir, comme tel, se distingue avant tout de ce qui est opinion, conjecture, supposition. Kant est même explicite sur ce point. Il distingue

1) « Vom Wissen kommt Wissenschaft her »... « Was ich bloss meine, das halte ich nur für problematisch, was ich glaube, für assertorisch... ; was ich endlich weiss, für apodiktisch Gewiss... » « Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewissheit einer Erkenntniss beruht... » KANT, *Logik*, Einleitung, IX.

trois états intellectuels, et établit, dans l'assentiment qu'on peut donner à un jugement, trois degrés différents. Ils sont déterminés selon que l'assentiment, qui a valeur subjective, participe plus ou moins de la *conviction* qui a, en outre, valeur objective. Ces trois attitudes intellectuelles sont rendues par les mots *opiner*, *croire* et *savoir*.

Opiner, c'est avoir un assentiment qui n'est pas satisfaisant au point de vue subjectif, et ne peut valoir au point de vue objectif. Si un assentiment suffit au point de vue subjectif, mais est en même temps tenu pour insuffisant au point de vue objectif, il s'appelle *croyance*. Savoir, enfin, c'est posséder un assentiment valable aux deux points de vue. La conviction ou adhésion qui suffit en tant que subjective vaut pour celui seul qui la tient. La certitude et partant le savoir exige, en plus, de la valeur objective ; elle s'impose à tout homme [1]).

Kant ne s'écarte donc ni du bon sens, ni de la philosophie d'Aristote pour mettre dans la certitude la condition première et élémentaire de la science. Or nous savons déjà, d'après ce que nous avons dit de la *vérité selon Kant*, que la vérité, et partant la certitude, appartiennent aux seuls jugements synthétiques objectifs. Or nous verrons plus loin que le concept est précisément cet élément de la synthèse *a priori* qui lui donne une nécessaire signification objective.

3. Nécessité et universalité de la connaissance conceptuelle, selon Kant.

Kant ne s'écarte pas davantage de l'aristotélisme quand il considère que la science est non seulement une somme, mais encore un *système* de vérités.

« La science, écrit-il, constitue un tout de la connaissance,

1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 850, et *Logik*, Einleitung, IX. Il est facile de reconnaître dans ces notions leur correspondance avec la définition kantienne du vrai. L'assentiment « subjectif », c'est l'assentiment accidentel. L'assentiment « objectif », c'est l'assentiment nécessaire. A preuve la définition kantienne de la logique : « science de l'usage normal de la raison et de l'intelligence en général. L'usage *subjectif*, c'est celui qui se produit d'après des principes empiriques (psychologiques) déterminant comment l'intelligence *pense en fait ;* l'usage *objectif*, c'est celui qui est conforme à des principes *a priori* déterminant comment *elle doit penser*. C'est de ce dernier que s'occupe la Logique ». Kant, *Logik*, Einleitung, I.

parce qu'elle est un système et non un simple agrégat. Elle exige donc une connaissance systématique, c'est-à-dire élaborée d'après des lois déterminées » [1]). Ailleurs encore : « La science s'oppose à la connaissance vulgaire qui n'est qu'un simple agrégat » [2]). « La systématisation est exigée pour constituer formellement la science » [3]). La pensée de Kant ne peut donc être douteuse.

Nous l'avons dit plus haut : la science est un système parce qu'elle est une explication ; et elle est une explication si les propositions qui la constituent sont nécessaires. (Leur universalité est ultérieurement un caractère dérivé, ou antérieurement une condition *sine qua non ;* en tout cas elle est un caractère connexe.) Ici encore, loin de s'écarter, sur ce point, du dogmatisme aristotélicien, Kant insiste sur le caractère de nécessité de la science. Sa philosophie tout entière est inintelligible pour qui perd de vue qu'elle converge, par toutes ses parties, vers ce double but : D'abord de rendre compte de la nécessité de la science, alors que le fait perçu est contingent (rien tout au moins ne révèle qu'il doive être ou pourquoi il doit être) ; ensuite d'expliquer l'universalité de la science, alors que le fait est toujours perçu isolément, et que d'ailleurs il y a une différence essentielle entre une collection de faits et l'universalité indéfinie des faits du même ordre.

Or c'est surtout cette nécessité de la science que Kant croit pouvoir expliquer par sa théorie des jugements synthétiques *a priori*, et des concepts qui en sont l'élément principal. L'esprit, dit-il, possède d'avance, par devers soi, des formes de pensée ; la connaissance n'est possible que si l'impression subie va se présenter au regard de la conscience en mettant en éveil telle de ces formes ; nous avons en nous un concept abstrait au travers duquel il est nécessaire de voir la chose concrète : c'est ainsi que nous la voyons revêtue de nécessité, et que la connaissance elle-même se revêt de nécessité [4]). Kant, par exemple, se demande

1) Kant, *Logik*, § 95.

2) Id., *ibid.*, Einleitung, IX.

3) Id., *Prolegomena*, § 23 : ... das systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird.

4) Kant a si clairement exposé son opinion à ce sujet (Voir *Prolegomena*, § 22 en entier), qu'on ne nous reprochera pas de rapporter ici ce résumé authentique :

« En somme, voici ce que j'ai dit jusqu'ici : L'affaire des sens, c'est de voir par intuition ; celle de l'intelligence, de penser. Penser, c'est réunir des représentations en

comment on peut concilier la proposition : la science est nécessaire, avec cette autre : l'expérience, comme connaissance *a posteriori*, ne comporte que des jugements purement accidentels ? A quoi il répond : un jugement ne devient pas nécessaire pour avoir affirmé la fréquence, ou même la perpétuité actuelle d'une simple coïncidence, par exemple, l'échauffement d'une pierre *chaque fois* que le soleil y donne. Il le devient pour avoir affirmé une nécessité reliant l'un à l'autre deux phénomènes coïncidents, par exemple, que le soleil *doit* échauffer la pierre. Or cela ne ressort pas de l'expérience même, c'est-à-dire de la perception subie. Il faut que nous ayons *a priori* l'idée de *cause* afin de pouvoir, selon cette idée, interpréter une perception et en faire un jugement d'expérience. Kant est explicite à ce sujet : « Le lecteur, engagé par une longue habitude à tenir l'expérience pour un ensemble purement empirique des perceptions, peut ne pas tenir compte que l'expérience porte beaucoup plus loin : elle donne notamment une valeur générale aux jugements empiriques; mais, à cet effet, elle exige une unification intellectuelle pure, qui soit présumée *a priori*. Or je recommande de porter une attention spéciale à cette distinction de l'expérience d'avec un simple agrégat de perceptions » [1]).

On le voit donc, la nécessité de la science explique son universalité. De la façon dont elle est construite, elle porte non sur

un acte ce conscience unique. Cette unification se produit de deux façons : d'une façon purement relative au sujet, en ce cas, elle est accidentelle et subjective ; ou bien d'une façon absolue, elle est alors nécessaire et objective. L'unification des représentations dans un seul acte de conscience, c'est le jugement. Ainsi penser revient à juger, c'est-à-dire à rapporter en général des représentations à des jugements. Il s'ensuit que les jugements peuvent être purement subjectifs, quand les représentations sont rapportées au sujet seulement, et unifiées en lui ; ou qu'ils sont objectifs, quand elles se trouvent unifiées dans un acte conscient, d'une façon générale et partant nécessaire. Les facteurs logiques de tous les jugements, ce sont autant de modes possibles de réaliser cette unification. Si on les considère comme concepts, ce sont les concepts de l'unification *nécessaire* [c'est Kant qui souligne] de ces représentations dans un acte de conscience, et partant les principes des jugements doués de valeur objective.

» Cette unification dans un seul acte de conscience est ou bien analytique, par le moyen de l'identité ; ou bien synthétique, par la juxtaposition et la compénétration de représentations diverses. L'expérience consiste dans la connexion synthétique des représentations en un acte de conscience, pour autant que cette connexion est nécessaire. Partant, j'appelle *concepts purs de l'intelligence*, ceux dans l'extension desquels les susdites représentations doivent être rangées d'avance, avant de pouvoir servir à un jugement d'expérience, qui nous propose cette unité synthétique comme nécessaire et douée de valeur générale ».

1) KANT, *Prolegomena*, § 26.

l'expérience actuelle seulement, mais encore sur l'expérience possible [1]).

La pensée maîtresse qui se dégage de ces textes et de bien d'autres est bien la suivante : Il n'y a de science, il n'y a de système, que là où il y a des propositions nécessaires et partant universelles. Or la nécessité et l'universalité de ces propositions ne peuvent tenir à l'impression subie, à la sensation éprouvée, à la modification passagère et concrète qui affecte le sujet connaissant. A quoi peuvent-elles tenir donc ? sinon à quelque façon de concevoir, à quelque disposition personnelle qui force le sujet à se représenter l'objet selon une certaine formalité, nécessaire puisqu'elle est *a priori*, et générale par là même. Cette formalité, c'est le concept.

Le concept a donc bien pour Kant, comme nous le disions, l'avantage de donner à la connaissance un caractère scientifique, c'est-à-dire la certitude, la nécessité et l'universalité : « Le jugement d'expérience, dit Kant, doit ajouter à la perception sensible un élément qui détermine le jugement synthétique à être nécessaire et partant universellement valable ; cet élément, c'est un concept, dans lequel nous est représentée l'intuition, et qui nous détermine à juger selon telle forme de jugement plutôt que selon telle autre » [2]). Et ailleurs : « Les concepts qui nous fournissent le fondement objectif de la possibilité de l'expérience, sont nécessaires pour cela même » [3]).

1) « Die subjectiven Gesetze unter denen allein eine Erfahrungserkenntniss von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung ». Id., *ibid.*, § 17. Cfr. Id., *ibid.*, § 32 et *Kritik der r. V.*, p. 197.

2) Kant, *Prolegomena*, § 21[a].

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 126.

ARTICLE II.

Il nous faut, dans ce deuxième article, expliquer comment Kant conçoit la systématisation de la connaissance, telle qu'elle se produit dans l'esprit. Il nous faut voir quelle est la structure de la science, considérée spécialement comme phénomène psychologique. Cette étude se rapporte donc à la science considérée subjectivement — nous ne disons pas *subjectivistement.*

4. Les catégories kantiennes.

Le recensement des concepts est opéré dans les catégories. Qu'est-ce que Kant entend par les catégories ?

Les catégories sont un classement, sous un certain nombre de rubriques très générales, des divers concepts purs qui permettent de faire un jugement, une fois que l'on possède déjà une intuition [1]).

Ce que Kant appelle la valeur objective des catégories tient uniquement à ce que, seules, elles renferment les conditions de forme qui rendent possible le jugement objectif [2]), à ce qu'elles permettent l'unification des données de l'intuition en un système aussi nécessaire que l'unité même de la conscience, et, en dernière analyse, que l'unité même de l'acte d'intuition [3]).

Comment établir la classification des concepts en catégories ?

1) Soit, en termes kantiens : « Les catégories sont les concepts de quelque objet général, tel que l'intuition sensible, qui en est déjà un aspect, est déterminée dans l'esprit comme élément d'un jugement ». KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 128.

2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 126.

3) « Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur notwendigen Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie. » ID., *ibid.*, p. 144. Cfr. DE LANTSHEERE, *Le bien au point de vue ontologique et moral*, p. 46 (Louvain, 1886).

Kant, parlant des concepts, avait dit qu'ils permettent de formuler un jugement dépendamment de l'une ou de l'autre fonction logique de la faculté de juger. Cette idée le guidera dans le tableau des catégories. Il va, par conséquent, relever les modalités possibles du jugement en tant qu'il permet l'unification des données de la perception, et construire une table des concepts parallèle à celle de ces modalités [1]).

C'est dans l'entendement que, pour la première fois, est réduite à l'unité la diversité des intuitions ; ce par le moyen des jugements, et ultérieurement des concepts. Or ces jugements sont de diverses formes ou espèces par rapport à cette fonction unifiante. Autant il y aura de manières de ramener le divers à l'unité, autant il y aura de concepts suprêmes de l'entendement, le concept reposant sur la fonction d'unité que le jugement remplit. C'est ainsi qu'en dénombrant les formes du jugement, on en trouve douze, et partant douze catégories kantiennes. Elles sont réparties d'après le tableau suivant que nous redonnons pour mémoire :

Table logique des jugements		*Table des concepts transcendantaux* 2)
1° Selon la quantité	Généraux	*a*) Unité
	Particuliers	*b*) Pluralité
	Singuliers	*c*) Totalité
2° Selon la qualité	Affirmatifs	*a*) Réalité
	Négatifs	*b*) Négation
	Indéterminés (quand le prédicat est négatif)	*c*) Limitation
3° Selon la relation	Catégoriques	*a*) Substance
	Hypothétiques	*b*) Causalité
	Disjonctifs	*c*) Action mutuelle
4° Selon la modalité	Problématiques	*a*) Possibilité — Impossibilité
	Assertoriques	*b*) Existence — Non-existence
	Apodictiques	*c*) Nécessité — Contingence

Nous ne rééditerons pas ce qui a été dit à propos de ce tableau. Nous nous contenterons de présenter les remarques qui peuvent servir à notre sujet.

1) Kant, *Prolegomena*, § 20.

2) Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 95. On y trouve la table logique des jugements. A la page 106 est donnée la table transcendantale des concepts (Cfr. *Prolegomena*, § 21). Kant dit lui-même, à propos de ce dénombrement : « Quant à la pro-

5. Principe apparent de la classification des concepts chez Kant et chez Aristote.

Le point de vue auquel s'est mis Kant, en faisant ce partage, est tout différent de celui qui a inspiré Aristote dans ses non moins célèbres catégories [1]). Kant dit lui-même que leur toute première intention fut commune, mais que les deux œuvres sont loin d'être concordantes [2]). Aristote et Kant en effet ont de commun originairement *(uranfänglich)* ceci : ils ont voulu dresser la table la plus générale de tous les jugements possibles. Aristote, à cet effet, établit le relevé des divers genres supérieurs, sous lesquels on peut ranger tous les prédicats attribuables à un sujet, partant tous les sujets eux-mêmes. Le sujet est toujours, en dernière analyse, un être individuel, non prédicable [3]) ; mais il peut être connu dans *ce qu'il est* au moyen du prédicat qu'on juge lui convenir : dans le jugement, on rattache le prédicat au sujet précisément par le verbe *être*. Le sujet donc, qui n'est ni abstrait ni prédicable, peut ainsi être rangé sous l'extension d'un prédicat abstrait ou de plusieurs, selon qu'on fait à son endroit un ou plusieurs jugements. Relever *tous* les prédicats attribuables à un sujet serait dresser d'avance la nomenclature de tout ce qui peut être affirmé d'un objet donné, et partant le tableau de tous les objets eux-mêmes. Ce serait préparer, à ceux qui doivent jamais juger, les cadres complets de leurs jugements : œuvre évidemment impossible et oiseuse. Mais ce qu'Aristote a cru pouvoir tenter au moins, c'est de relever les dix genres *suprêmes* de

priété de l'esprit de n'arriver à l'unité *a priori* de la perception que par le moyen de catégories, et de catégories de cette espèce et en tel nombre, on ne peut pas l'expliquer davantage qu'on ne peut dire pourquoi nous fonctionnons de telle sorte plutôt que de telle autre en fait de jugements » (p. 146). Nous avons déjà cité ce texte (chap. II, n° 14).

1) Aussi lorsque Kant reproche à la définition traditionnelle de la ligne droite (abstraction faite d'autres reproches plus justes) que le mot « droit » rentre dans la *qualité* et le mot « la plus courte » dans la *quantité* et la *relation*, et qu'au total la définition range ainsi la ligne droite dans des catégories différentes et irréductibles, — il fait là une objection qui n'a quelque valeur que dans sa théorie, à lui, des catégories.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 105.

3) Aristote, *Anal. pr.*, I, 27. Cfr. plus haut chap. I, n° 4.

N'est-ce pas pour cela peut-être qu'Aristote n'a pas divisé ses catégories d'abord en deux groupes : 1° substance, 2° accidents ; et subdivisé ensuite celui-ci en neuf autres ? N'a-t-il fait peut-être dix catégories *coordonnées* que parce que la vraie substance est toujours et seulement du côté du sujet ?

toutes les notions universelles, divisant l'*être* selon la substance et neuf genres d'accidents. Ces dix catégories sont donc le tableau de tous les êtres ou de toutes les notions essentielles, obtenu par la classification des prédicats les plus généraux. Elles constituent le tableau primordial de tous les jugements possibles considérés dans leur contenu objectif.

Il y a donc à la fois quelque chose de logique et de réel dans les catégories d'Aristote : de logique, puisque le mot *prédicat* comme tel est un terme logique ; de réel, puisque le prédicat exprime ce qu'EST le sujet. Ce mélange de logique et de réel repose sur la *signification* du verbe être et sur sa *fonction* de copule verbale dans le jugement. Si le sujet et le prédicat se conviennent de façon à être reliés par le verbe *être*, c'est que le prédicat, comme le sujet, exprime une réalité. Mais si voir ou prononcer cette convenance c'est connaître, il faut que le sujet et le prédicat n'expriment pas déjà la même notion ; il faut donc qu'il y ait distinction de raison. Le jugement qui relie présuppose une conception qui ait séparé, ou, en termes techniques, une conception abstractive. Les catégories d'Aristote sont, nous le répétons, mi-logiques, mi-ontologiques [1]), en tant qu'elles expriment le réel par abstraction, mais non par déformation. Il faudrait se rapporter à la division des prédicats selon les cinq catégorèmes (genre, espèce, différence, propriété, accident) pour trouver un partage qui s'inspire directement du seul point de vue logique.

Mais pour Kant les catégories sont purement logiques ; leur dénombrement est parallèle au dénombrement des fonctions logiques de l'intelligence qui juge [2]). Il voit dans le concept une *dépendance de notre faculté de juger*. Pour Aristote, au contraire,

1) Cette explication se trouve exactement condensée dans un court passage de la *Métaphysique*, V, 7 : Considéré en lui-même, l'être est conçu avec autant de significations qu'en comporte le tableau même des catégories. Autant on s'en propose, autant aussi l'on donne de significations au mot *être*. Si donc certaines catégories signifient l'une ce qu'est une chose [catégorie de la substance], d'autres la quantité, la qualité, la relation, l'agir, le subir, le lieu ou le temps, pour chacune d'elles le mot *être* exprime ce qu'elles signifient elles-mêmes. Par exemple, dire : l'homme guérit, revient à : l'homme est mieux portant ; et dire : l'homme marche, coupe, est synonyme de : l'homme est marchant, coupant, et ainsi de suite.

2) « Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab ». KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 105. Cfr. le texte donné plus haut (n° 3, en note) : « Les facteurs logiques de tous les jugements... valeur objective », texte emprunté aux *Prolegomena*, § 22.

le concept est la condition du jugement ; partant, c'est celui-ci qui est une dépendance du concept. A son avis, c'est le pouvoir d'abstraction, ou la faculté de *scinder* mentalement un être unique, qui permet l'opération inverse : l'*unification* des divers êtres sous une seule rubrique. Nous ramenons ainsi, en négligeant les différences, les bœufs et les chevaux sous le concept *animal.*

Kant semble parfois concevoir le procédé tout comme le fait Aristote ; par exemple, quand il exprime comment nous formons ce jugement : les corps sont divisibles [1]). Toutefois sa pensée réelle est celle-ci : C'est parce qu'il nous faut juger, qu'il nous faut bien avoir des concepts [2]).

En somme, la différence qui, sur ce point, sépare Kant d'Aristote, est la suivante : Pour Aristote, le concept universel est postérieur à la réalité, mais il est (au moins naturellement) antérieur au jugement. Pour Kant, *concept* et *jugement* sont toujours chronologiquement concomitants [3]) ; d'autre part, des deux, le concept est antérieur à la réalité [4]) (il est *a priori)*, mais il est naturellement postérieur au jugement, à titre de résultat ou d'élément intégrant d'un but total, à savoir l'acte de connaissance dont la première expression formelle est le jugement.

6. Principe latent de la classification des concepts chez Kant et chez Aristote.

On le voit sans peine, la différence, indiquée dans le numéro précédent, quant au principe de dénombrement des concepts,

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 93.

2) Et si nous demandons à Kant pourquoi il nous faut juger, et pourquoi, en jugeant, notre esprit travaille ainsi et pas autrement, en telle collaboration avec les sens plutôt qu'en telle autre, nous obtenons pour réponse : parce qu'il en est ainsi : « Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft..., möglich sei, lässt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben ». *Prolegomena*, § 36. C'est-à-dire : Nous ne pouvons saisir notre pensée que dans son fait. Or celui-ci précisément est conditionné par ces règles dont nous chercherions en vain la loi supérieure, sous peine, en prétendant nous dégager de ces règles, de vouloir penser sans contenu de pensée.

3) *Penser* et *juger* sont même synonymes pour Kant.

4) L'ensemble du kantisme ne permet pas cependant de ranger Kant parmi les innatistes proprement dits : la sensation n'allume pas des idées toutes faites, elle provoque un jugement où le concept est en fonction de la perception.

revient, à tout prendre, à une différence plus radicale et plus importante, qui naît du fond même de la doctrine.

Le concept rend le jugement possible : Voilà une formule kantienne à laquelle Aristote aurait pu souscrire, et bien d'autres avec Kant et Aristote. Dans un sens simpliste, en effet, elle est presque une tautotogie, revenant à dire qu'on ne fait pas un tout sans ses parties. Mais, à pénétrer cette formule, on voit que l'idée de Kant est bien la suivante : Si le concept rend possible le jugement, il n'en est pas moins une dépendance ; car d'une façon générale il appartient à la représentation de rendre l'objet possible. — Et ce principe lui-même repose ultérieurement sur cette hypothèse qui traverse toute la philosophie de Kant : Des données des sens ne peut résulter une connaissance nécessaire, une connaissance absolument générale ; si donc nous possédons des connaissances universelles, elles tiennent à un élément *a priori*. Or ce que nous connaissons *a priori* ne peut résulter que du sujet connaissant et avoir le caractère d'une ajoute [1]). Car, en tant qu'elle dérive de l'expérience directe, une connaissance ne peut être que synthétique *a posteriori*. Telle est la théorie kantienne.

On le voit aisément, son exposé nous ramène à ce que nous disions plus haut (n° 3) de la solution kantienne du problème des universaux.

Ce qui est proprement universel, c'est le concept : évidemment il n'y a point de choses universelles. Partant il n'y a point d'universalité dans la connaissance empruntée directement à la chose individuelle, c'est-à-dire dans l'intuition sensible. Il ne nous fallait pas attendre Kant pour en être informé : bien avant lui, Aristote avait combattu le réalisme outré de Platon et proclamé que l'universel ne se trouve formellement que dans l'intelligence [2]). Mais si le kantisme s'accorde en ce point avec l'aristotélisme, il en diffère aussitôt pour expliquer en quoi la connaissance universelle trouve son fondement dans la réalité : *fundamentum*

1) Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, dès la première page *(Zusatz)* et *ibid.*, Einleitung, I et IV.

Cfr. Id., *ibid.*, p. 126 : « Le jugement d'expérience doit *ajouter* à la perception sensible un élément... ; cet élément c'est un concept » (texte cité plus haut n° 3).

2) S. Thomas commentant *Aristote* dit de même : « Necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et quo res existit ». *Metaph.*, 1, lect. 10.

Et ailleurs : « Intellectus est qui facit universalitatem in rebus ». *De ente et essentia*, cap. IV.

in re. Le débat porte donc sur cette dernière formule. Aristote soutient que la chose *est* ce que représente le concept, qu'il y a vraiment dans la chose l'objet présent à l'intelligence. A qui cherche à résoudre l'antinomie exprimée par les mots : chose *individuelle*, connaissance *universelle*, il fournit un terme intermédiaire : connaissance *abstractive* dont l'objet exprime simplement ce qui de soi (καθ' αὑτὸ) appartient à ce qui le réalise. Cette connaissance abstractive pourrait presque être appelée *soustractive.* Elle procède non par ajoute, mais par omission : elle nous présente la réalité même sous un certain aspect « particulier », c'est-à-dire « en partie » — et en négligeant les notes individuelles ou spécifiques. L'universel n'ajoute rien à l'objet ; il ajoute à la perfection du savoir : il fait mieux connaître. C'est ce qui nous permet de voir, dans le concept, le représentant d'une foule indéterminée d'individus semblables, mais non identiques. Il devient, à ce point de vue réflexe, *universel.* Le jugement, selon Aristote, est une reconnaissance : il prononce l'identification réelle de ce qui répond à une première intuition ou perception sensible qui fournit le sujet, avec une seconde intuition, le concept, qui fournit le prédicat. Et ce, en maintenant la non-identité réelle des différentes choses qui pourraient rentrer dans l'extension de ce même prédicat. « Juger, disait Hobbes, c'est exprimer sa croyance que le prédicat est le nom de la chose, dont le sujet est un autre nom ; c'est attribuer deux noms à une même chose, le nom-*prédicat* et le nom-*sujet* » [1]). C'est bien l'idée d'Aristote [2]).

Kant, au contraire, se refuse à résoudre en ce sens le problème des universaux. Pour lui, le *fundamentum in re* de la connaissance consiste dans l'action de la chose sur la sensibilité et ultérieurement sur l'intelligence. Les concepts des catégories sont des *ajoutes* qui servent à faire lire l'expérience, à l'interpréter [3]). Est-ce là connaître ? Pénétrant dans l'âme, l'impression venue de la réalité sensible s'y habille d'un vêtement *qu'elle y trouve.* C'est le concept *a priori.* C'est sous ce costume, dont nul ne pourrait dire s'il n'est pas peut-être un déguisement, qu'elle se présente ensuite au regard de l'entendement *(Verstand).* Celui-ci ne reconnaît donc pas son concept dans ce qu'est la chose, il voit la chose à travers son concept, il devrait reconnaître

1) Cité par Max Mueller, *Science of thought,* chap. VIII.
2) Cfr. Aristote, *Perihermeneias,* VI.
3) Exactement : l'épeler, « buchstabieren ».

son concept dans le revêtement que la sensation lui a emprunté à lui-même. C'est lui, l'entendement qui nécessairement a habillé l'impression sensible pour être en état de le voir... *A priori* cependant, il y a lieu de présumer qu'entre la sensation et le concept il y a une affinité qui permet de conclure à une certaine analogie de l'une à l'autre.

7. L'élaboration de la connaissance au moyen des concepts. — Le schème.

On pourrait faire, au sujet des catégories kantiennes, bien d'autres remarques encore. Nous préférons nous en tenir à celles que nous avons crues les plus importantes, et passer à une autre question, celle de l'élaboration de la connaissance au moyen des catégories. Nous dirons donc quelques mots de la façon dont s'opère, selon Kant, la connaissance intellectuelle, qui consiste à ranger les notions de la sensibilité sous des concepts, c'est-à-dire à juger par le moyen de ceux-ci.

L'affirmation de l'union intime des sens et de l'intelligence est une proposition profondément vraie. Kant est, parmi les modernes, le seul qui l'ait bien mise en relief. Locke n'avait considéré, dans l'expérience, que son côté matériel. Pour Descartes, la sensation se confondait avec la pensée. Leibniz voyait dans la connaissance, diversement dosée de parties sensibles et intellectuelles, un mode d'agir homogène à lui-même, auquel une harmonie préétablie avec le dehors donnait une signification objective valable. D'accord en cela avec Aristote, Kant a, au contraire, bien saisi la différence des deux facultés, sensible et intellectuelle, et en même temps leur union nécessaire. Mais cette union suppose un procédé d'unification, une élaboration qui en fusionne les éléments. Quelle est-elle ?

« Chaque fois que l'on ramène un objet sous l'extension d'un concept, — Kant appelle cela « subsumer » — il faut que la représentation du premier et celle du second soient *homogènes*. C'est-à-dire : le concept doit contenir cela même que présente l'objet... Or les concepts purs de l'entendement, et les intuitions empiriques sont absolument disparates... Comment donc peut-on « subsumer » ceux-ci sous ceux-là ? Cette question rend nécessaire une doctrine transcendantale de la faculté de juger, montrant la possibilité de rapporter aux représentations les concepts purs

de l'entendement... Il est donc clair qu'il faut un troisième terme, qui soit homogène, d'une part, avec le concept, et, d'autre part, avec la représentation intuitive... Cette représentation moyenne doit être pure... et cependant à la fois intellectuelle et sensible. C'est le *schème transcendantal* » [1]).

Qu'est-ce qu'un schème ?

C'est un produit de l'imagination qu'il faut toutefois distinguer d'une image. Le schème d'un concept, c'est la représentation dans laquelle je saisis ce pouvoir général qu'a l'imagination de fournir à un concept de l'entendement son image propre [2]) ; c'est le phénomène ou « concept sensible » d'un objet, mis en accord avec les catégories [3]). En termes plus simples encore : le schème est un produit de l'imagination qui n'est pas proprement une image et qui soutient le concept.

Après avoir défini le schème, Kant estime qu'il serait un peu aride et filandreux d'en analyser la nature. Il croit donc plus à propos de donner quelques exemples de schèmes. Le schème de la quantité, c'est le nombre ; de la substance : la persistance dans le temps ; de la causalité : la succession ; de l'action réciproque : la simultanéité ; de la possibilité : la correspondance de plusieurs représentations synthétisées avec les conditions qui régissent en général les choses temporelles ; le schème de l'actualité, c'est l'*exister* dans un temps déterminé ; celui de la nécessité, c'est l'*exister* en tout temps. Les schèmes ne sont donc que des déterminations du temps même, établies *a priori* en vertu de certaines règles. Ils se partagent (selon les divers ordres de catégories : quantité, qualité, relation, modalité) entre la dimension du temps, le contenu du temps, l'ordre de succession temporelle et la totalité temporelle. Pourquoi cette intrusion constante du temps?

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 176 et 177.

2) *Loc. cit.*, pp. 179 et 180.

3) *Loc. cit.*, p. 186. Kant l'appelle vraiment « concept sensible ». Il peut être intéressant de donner à ce propos le texte même d'une définition du schéma par Kant : « Le schéma d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qu'on ne peut réduire à aucune image, mais qui n'est qu'une synthèse pure, conforme à une règle qui détermine comment il faut unifier au moyen des concepts généraux exprimés par les catégories ; c'est un produit transcendantal de l'imagination, lequel se rapporte d'une façon générale à la détermination du sens interne, et qui est conditionné par la forme de celui-ci (le temps) à l'effet de permettre toutes les représentations, pour autant que ces représentations doivent *a priori* être coordonnées dans un concept selon l'unité de l'aperception ». *Loc. cit.*, p. 181. Y a-t-il trop de sévérité à trouver cette définition un peu lourde et obscure ? Nous préférons le langage des scolastiques.

D'abord parce que le temps est la forme *a priori* de toute perception interne et dès lors de toute perception externe [1]). Or tout travail de conscience repose fondamentalement sur cette base : l'unité de l'acte conscient dépend de l'unité de l'aperception et exige par conséquent la compénétration de la donnée originelle de l'aperception (le temps) dans *toutes* les représentations ultérieures. « Juger, et par conséquent penser, est-ce autre chose que ramener une connaissance à l'unité objective de l'aperception » [2])?

De plus, la notion de temps est une intuition, et non encore un concept. Elle a toutefois quelque chose de commun avec le concept : elle est générale sous certain rapport, en tant qu'elle est indéfinie et plus vaste que toute impression particulière. D'autre part, elle diffère du concept puisque tous les temps particuliers ne sont pas des parties « subjectives » du temps, mais des parties « intégrantes ». Toutes ces propriétés lui permettent la fonction de trait d'union entre la matière et la forme de la connaissance, le désignant pour être l'élément mitoyen de la connaissance totale, et de continuer l'intuition dans le concept.

Le schème a ainsi pour fonction d'objectiver un concept dans une intuition, ou vice versa une intuition dans un concept, et enfin, par là, de « signifier » quelque chose.

8. L'imagination, facteur des schèmes.

Le facteur des schèmes, c'est l'*Einbildungskraft*, l'imagination. La raison d'être de sa fonction se trouve dans son pouvoir de présenter un objet à l'intuition, en l'absence de cet objet

1) Dans quelques pages très claires consacrées à *La théorie de l'expérience* (Montligeon, Orne, 1908), M. A. Valensin dit de même : « Si schèmes il y a, ils doivent être le produit de l'imagination *pure* et non de l'imagination *empirique*, puisque, s'ils sont requis, c'est à titre de *conditions de la connaissance*. Et comme, d'autre part, ils doivent plus ou moins être des « *représentations* », il reste qu'ils soient dessinés dans l'une ou l'autre des deux intuitions pures de la sensibilité, c'est-à-dire dans l'espace ou dans le temps. Or, entre ces deux formes, une hésitation n'est guère possible : puisque les schèmes, comme les catégories, dont ils sont par destination les intermédiaires, doivent conditionner tous les phénomènes sans exception, on ne saurait demander à l'espace d'en fournir l'étoffe : seul, en effet, le temps embrasse tous les phénomènes tant extérieurs qu'intérieurs. Les schèmes doivent donc être dessinés dans le temps ; ils doivent être des *déterminations pures du temps*, et à chaque catégorie doit correspondre un schème » *(loc. cit.*, p. 13).

2) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 141.

même. L'imagination a un côté sensible, en même temps qu'apriorique ; elle peut ainsi être l'instrument du travail de l'intelligence sur les sens. Elle a un caractère de spontanéité, en tant qu'elle est productrice et se distingue de la simple imagination reproductrice. Celle-ci, soumise aux simples lois de l'association, peut ressortir à la psychologie, mais non à la philosophie transcendantale [1]). A l'imagination donc d'intervenir pour appliquer aux intuitions les représentations du temps et de l'espace qui sont de simples schèmes, mais sans lesquels la connaissance objective serait impossible [2]).

Nous eûmes déjà l'occasion de rappeler le principe fondamental de la philosophie kantienne : la connaissance est possible précisément si la réceptivité concourt avec la spontanéité. Or voici ce que Kant dit de cette spontanéité : « Elle est la base d'une triple synthèse, qui nécessairement se retrouve dans toute connaissance. Il faut d'abord saisir, dans l'intuition, des représentations en tant qu'elles modifient notre état affectif ; il faut les reproduire dans l'imagination, et enfin les reconnaître dans le concept. Ce qui nous amène à trois sources subjectives de connaissance qui rendent possibles l'intelligence elle-même, et, par l'intelligence, toute expérience en tant que produit empirique de celle-ci » [3]).

Et plus loin : « Il y a trois sources subjectives de connaissance, d'où découlent la possibilité de l'expérience en général et la reconnaissance des objets : le sens, l'imagination et l'aperception. Chacun de ces facteurs peut être considéré comme empirique, notamment par son application à des représentations données. Tous aussi sont éléments ou fondements *a priori ;* à ce titre ils sont requis pour rendre possible l'usage empirique de la connaissance. Le *sens* propose empiriquement les représentations dans la connaissance perceptive ; l'*imagination* nous les propose dans l'association et dans la reproduction ; l'*aperception* enfin

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 151 et 152.

2) *Loc. cit.*, p. 195. Kant dit en note à un passage correspondant de la 1re édition (p. 120) : « Aucun psychologue jusqu'à présent n'a songé que l'imagination était un élément constitutif et nécessaire de la perception même ». Mais Kant confond ici l'imagination avec le sens interne, le sens centralisant en une perception unique les renseignements partiels des sens particuliers. Aristote l'appelait le sens commun et s'accordait ainsi avec Kant au moins sur la nécessité d'une faculté unifiante. Quant au rôle qu'Aristote reconnait dans la connaissance intellectuelle à l'imagination même, nous aurons l'occasion d'y revenir.

3) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1re édit., p. 97.

nous donne la conscience empirique que ces représentations reproductrices sont identiques aux représentations mêmes, où elles sont données ; elle nous en donne la re-connaissance... » [1]).

« Les deux termes extrêmes, sensibilité et intelligence, doivent nécessairement s'accorder par le moyen de cette fonction transcendantale de l'imagination... L'expérience actuelle qui se compose de l'appréhension des représentations, de leur association, et enfin de leur re-connaissance, s'achève dans les concepts derniers et suprêmes qui en rendent possible l'unité formelle. Ces bases de la reconnaissance du multiple, ce sont les catégories » [2]).

Nous en avons dit assez, à présent, pour montrer comment Kant conçoit l'élaboration par l'âme, au moyen de toutes ses facultés, d'une connaissance universelle et nécessaire. Celle-ci est donc un composé organique de l'intuition, du schème et du concept, un effet solidaire des sens, de l'imagination et de l'entendement. Quelle est la doctrine correspondante d'Aristote ?

9. Doctrine correspondante.

Dans tout ce qui précède, Kant rend un hommage implicite aux doctrines d'Aristote, quoiqu'il s'en écarte. Sa doctrine du « schématisme de l'entendement » répond à la question : Comment fusionner des matériaux disparates d'une connaissance unique, l'élément intellectuel et l'élément sensible ? Or c'est la même question que résout Aristote par sa doctrine de l'*intellect agent*. Le point de départ des deux solutions est d'ailleurs commun. L'une et l'autre partent du double principe : la coopération des sens et de l'intelligence dans la formation d'une connaissance intellectuelle ; la nécessité d'un élément mitoyen entre la sensation et le concept. Pour Kant, cet élément c'est le schème ; pour Aristote, la *species impressa*. L'un et l'autre philosophe reconnaissent à l'imagination une part dans l'élaboration de cet élément. Pour Kant, cette part est prépondérante et exclusive ; pour Aristote, elle est simplement instrumentale par rapport à l' « intellect agent » [3]).

1) *Loc. cit.*, p. 115. Remarquez ce terme : la connaissance intellectuelle est une re-connaissance. A mettre en rapport avec cet adage kantien : l'intelligence ne perçoit pas intuitivement, elle a pour rôle de réfléchir *(Prolegomena*, § 13, Anmerkung II).

2) Kant, *Kritik der r. V.*, pp. 124-125.

3) Aristote (dans le traité *De anima*, spécialement au Livre III) distingue deux

Le « schème » de Kant, on le voit aisément, n'a de commun avec la « species impressa » d'Aristote que la fonction d'intermédiaire entre la connaissance sensible et le concept, pour opérer la fusion de l'une dans l'autre. Il en diffère pour tout le reste : ainsi ce « schème » est lui-même un élément *a priori*. De plus, il n'est pas adéquatement proportionné à l'objet déterminé que telle intuition et tel concept me représentent *hic et nunc*. Tout au plus se prête-t-il par sa plasticité à se mouler plus ou moins exactement sur les concepts les plus généraux. Le schème de la substance est ainsi la persistance dans le temps ; celui de la cause, c'est la succession temporelle et ainsi de suite.

Malgré toutes ces différences, Kant au fond s'accorde avec Aristote pour reconnaître dans l'objet propre de l'intelligence une connaissance universelle dont l'intuition sensible est un élément intégrant. Mais tandis qu'Aristote disait : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, Kant dit au rebours : *Nihil est in sensu, et in intellectu, quod non prius fuerit in intellectu*. Toute connaissance fait donc appel à un élément *a priori*. Pour Aristote au contraire il n'y a *a priori* que la faculté même.

Abordons la dernière question de cet Article II.

10. Des principes qui règlent l'élaboration de la connaissance conceptuelle.

Le processus de la connaissance objective ne s'explique pas seulement en kantisme par ses éléments, il s'explique surtout par *les lois qui régissent l'union de ces éléments*. « La table des caté-

espèces d'intellects ; l'intellect passif et l'intellect agent (νοῦς παθητικός et νοῦς ποιητικός). Le premier est celui qui proprement connaît ; le second joue, par rapport au premier, avec l'imagination, le rôle que Kant attribue à la seule *Einbildungskraft*.

Empruntons à Clodius Piat *) un clair exposé de cette doctrine :

« Affirmer que l'intelligence peut tout connaître, c'est dire qu'elle peut recevoir toutes les formes possibles ; il faut donc qu'elle n'en ait aucune.... Au moins par un de ses côtés, c'est une simple aptitude à devenir toutes choses : il existe un intellect passif.

» L'intelligence, envisagée comme purement réceptive, ne se réduit pas toute seule de la puissance à l'acte ; il faut qu'il y ait... des moteurs qui la meuvent... Et ces moteurs ne sont pas les objets eux-mêmes... Reste donc qu'elle soit déterminée par les images sensibles, que laisse en nous l'action des corps et qui sont déjà dans l'âme.

» Ces images elles-mêmes ne sont pas encore pures pour entrer dans l'intel-

*) Clodius Piat, *Aristote*, 1903, pp. 209...

gories nous amène, dit Kant, à la table des principes. Ceux-ci ne sont que les règles de l'emploi objectif des catégories » [1]).

Ces principes se répartissent en quatre groupes :

a) Un axiome de l'intuition : Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.

La raison de cette appellation *axiome* se trouve en ce que nous sommes dominés par une évidence intuitive, quand nous nous formons les représentations, dans les catégories de la quantité.

b) Les anticipations de la perception. Elles reposent sur ce principe : Dans toutes les représentations, le réel, objet de la conscience interne, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.

Ce que Kant appelle ici *perception* (Wahrnehmung) est une sensation empirique. C'est une intuition qui permet de nous représenter un objet comme existant dans le temps et l'espace. Le principe donné rend, par anticipation, pareille perception possible. L'anticipation est donc une espèce de postulat : il influe sur la constitution d'un élément de jugement, plutôt que sur le prononcé même de ce jugement.

c) Les analogies de l'expérience. Elles ont pour principe : L'expérience n'est possible que par la représentation d'une connexion nécessaire des perceptions. Elle suppose toujours un schème, réduit d'une façon ou de l'autre au temps. L'expérience suppose donc l'intuition du temps, mais y ajoute une certaine nécessité entre les perceptions, et par conséquent une valeur objective. Ce n'est pas le temps en lui-même qui se présente dans l'expérience, mais il sert à la représentation d'un objet. Il faut donc entre le schème et la représentation finale une certaine analogie. Or le temps a trois propriétés ou modes d'être : la persistance, la succession et la simultanéité. De là trois « analogies » de

ligence... Par suite, elles postulent un principe qui joue à leur égard le rôle que joue la lumière à l'égard du diaphane ; il faut un acte qui les actualise : il y a un intellect actif ».

On peut considérer comme une théorie péripatéticienne, la doctrine scolastique greffée sur ces principes *) et qui ne se trouve pas explicitement dans Aristote.

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 200.

*) On peut en voir l'exposé complet dans la *Psychologie* du Card. MERCIER, 6me édition, tome II, pp. 40-80.

l'expérience : l'analogie de la substance, ou substratum de la variété des représentations, avec la persistance du temps ; celle de la causalité, avec la succession temporelle ; celle de l'action réciproque ou solidaire, avec la simultanéité que suppose le temps [1]).

d) Les postulats de la pensée empirique en général. Ils se ramènent à trois :

1° Est possible, ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience.

2° Est actuel, ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience.

3° Est nécessaire, ce qui dépend déterminément de l'actuel, en vertu des conditions générales de l'expérience [2]).

Il est aisé de remarquer *le parallélisme de ces groupes de principes avec les groupes de catégories.* Il est d'ailleurs conforme aux intentions expresses de Kant. Ainsi l'axiome de l'intuition correspond au groupe de la quantité ; les anticipations de la perception, au groupe de la qualité ; les analogies de l'expérience, à celui de la relation ; les postulats de la pensée empirique, à celui de la modalité.

Nous n'étudierons pas ces principes de plus près.

1) Remarquons ici que Kant a créé cette catégorie de l'action réciproque (qui est la neuvième) par simple besoin de symétrie. L'action réciproque ne devrait être qu'une *espèce d'action*, ou caractériser une chose complexe qui rentre deux fois dans cette catégorie. Elle devrait rentrer ainsi sous la catégorie de la causalité, et non constituer une catégorie à part, juxtaposée à celle-là.

Ces analogies de l'expérience qui régissent les catégories de la substance, de la causalité, et de l'action mutuelle ou solidaire, se superposent à d'autres analogies que Kant avait laissé entrevoir entre *toutes* les catégories et les modes d'être du temps. Il avait dit : « Les schèmes ne sont rien que les déterminations temporelles faites *a priori* d'après des règles ; et celles-ci portent, *conformément à l'ordre des catégories*, sur la dimension du temps *(Zeitreihe)*, le contenu dans le temps *(Zeitinhalt)*, l'ordre de succession temporelle *(Zeitordnung)*, et enfin la totalité temporelle *(Zeitinbegriff)*, — au point de vue de la possibilité d'un objet » *) ? Ne serait-ce pas le cas de se rappeler le proverbe : Qui explique, complique ? Au reste, toute cette partie de la *Kritik* est assez subtile... Ces analogies de l'expérience déterminent ultérieurement celles qui existent en général entre le troisième groupe de catégories et la *Zeitordnung*.

2) Kant, *Kritik der r. V.*, pp. 200-266.

*) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 184. — Cfr. plus haut, n° 7.

ARTICLE III.

VALEUR OBJECTIVE DE LA CONNAISSANCE CONCEPTUELLE OU DE LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE.

11. De la connaissance conceptuelle du particulier [1].

Une première question qui se pose est la suivante : Si le concept donne à la fois le caractère de vérité requis pour la science, ainsi que le caractère de nécessité, et partant d'universalité, également requis par la science, comment peut-il y avoir une connaissance vraie du particulier ? Il semble tout au moins que ce ne sera pas du tout la connaissance conceptuelle. Or toute chose réelle est particulière. Donc apparemment, la connaissance conceptuelle ne saurait pas être objective, en vertu de la considération préalable que nous venons de faire valoir.

Cette considération n'a qu'une force apparente. La science selon Kant connaît à la fois le particulier et l'universel. Le mot *connaître* a peut-être ici un sens particulier. Mais au moins Kant soutient que, de la façon dont il explique la science, il ne résulte pas qu'elle connaisse exclusivement l'universel. Voici sa pensée : Tout jugement synthétique qui n'est pas un simple jugement de perception est objectif. Même quand il ne comporte qu'un jugement sur un objet particulier, et même quand il ne comporte qu'une simple affirmation sans désigner la cause ou la raison du phénomène affirmé, il le fait en vertu de l'union de la matière de la connaissance et de l'intuition sensible, avec une forme *a priori*, avec un concept. Cela donne à la connaissance une valeur néces-

1) La clarté d'un exposé, qui doit suivre l'ordre que nous avons choisi, nous oblige à répéter ici et dans le numéro suivant ce qui a déjà été dit dans notre chapitre sur la *Vérité selon Kant* (Chap. II, spécialement n° 9).

saire. Ce jugement devient aussi universel subjectivement, en ce sens qu'il est valable pour tout homme. Mais, de plus (et c'est ce point surtout qui importe), cette proposition particulière est toujours virtuellement une application d'un principe général. Il l'est de ce chef que le prédicat (forme *a priori* de l'entendement, ou concept) est une notion générale. Que je dise : *j'ai chaud*, ce jugement n'importe pas, dit Kant, il est purement subjectif. Mais que je dise : *il fait chaud*, *la chaleur est*, je dois avoir ramené mon impression à une cause proportionnée, d'où un jugement objectif moyennant une notion générale. Que je dise ensuite que cette cause soit le soleil, j'aurai toujours agi de même. Que je m'élève ensuite à parler de la chaleur en général, comme on fait en physique, le procédé aura toujours été homogène à lui-même. On voit ainsi comment Kant fait nécessaires et universels *tous* les jugements objectifs ; et comment aussi ceux-ci le deviennent par le secours du concept, élément constitutif de la science.

Ce qui n'empêche que Kant considère comme objet primordial de la science ces propositions proprement *générales* (dont le sujet est pris universellement) qui se prêtent spécialement par leur ampleur à constituer les éléments d'une synthèse et d'une explication systématique [1]).

12. Comparaison de cette doctrine avec celle d'Aristote.

Cette théorie se rapproche d'un point de la doctrine d'Aristote et s'écarte d'un autre.

1. Le point dont elle se rapproche est le suivant : Toutes nos connaissances objectives d'ordre réel sont médiates, dès qu'elles ne portent pas sur la conscience elle-même. Nous avons traité ce point quand nous avons parlé de la vérité des jugements d'ordre réel selon Aristote [2]). Nous y avons dit que la seule donnée *réelle*, *immédiatement connue*, était la conscience. D'autre part, tout jugement d'ordre médiat selon Aristote, c'est-à-dire toute conclusion d'un raisonnement suppose pour sa validité une notion strictement universelle, c'est-à-dire le terme moyen du syllogisme

1) Ainsi, pour Kant, toute proposition *objective* a un *prédicat* universel ; une proposition scientifique est celle qui a en outre un sujet universel : LA chaleur, L'homme, etc.
2) Chap. I.

et partant une proposition universelle. Ce point est rappelé dans la règle connue : *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.* Le raisonnement qu'implique tout jugement de l'ordre réel peut d'ailleurs être plus ou moins latent.

2. Le point de doctrine aristotélicien dont s'écarte la thèse de Kant, est celui-ci : Il ne suffit pas qu'une proposition soit vraie et implique quelque proposition d'ordre général pour qu'elle soit proprement scientifique. La science est faite de propositions universelles et nécessaires. Ces propositions peuvent d'abord être immédiates : en ce cas, ce sont des axiomes ou des principes que Kant rejette sous le nom de propositions analytiques. Ces propositions peuvent aussi être médiates. Mais alors elles ne sont scientifiques que si elles expliquent la cause ou la raison ontologique du fait ou des faits affirmés. Il ne suffit pas qu'elles donnent la raison logique, c'est-à-dire celle qui justifie simplement l'affirmation positive. Donc ne sont pas universelles ou nécessaires au sens requis par la science, au sens parfait du mot, les propositions qui affirment seulement en vertu d'une démonstration ὅτι, c'est-à-dire prouvant *que* la chose est. Or la doctrine de Kant en cela ne concorde pas avec celle d'Aristote. Le mot *cause réelle et raison objective* n'a pas pour Kant, dans le processus scientifique, de sens nettement distinct de la raison logique, à savoir de celle qui établit l'affirmation. La science conceptuelle ne recherche pas, pour Kant, les causes et les raisons objectives, mais les raisons tout court. Leur effet immédiat est de forcer l'affirmation à se formuler.

C'est pourquoi Kant n'admet comme principes fondamentaux à mettre à la base de la science que le principe de contradiction et le principe de raison suffisante [1]). Le premier la contrôle négativement pour en rejeter les matériaux évidemment impropres. Le second l'édifie positivement en agençant les matériaux conservés, selon les lois de la raison en travail d'objectivation.

13. A quelle objectivité prétend la connaissance scientifique ?

La question préalable concernant la connaissance conceptuelle du particulier est donc résolue en ce sens : Pour Kant, rien

1) Kant, *Logik*, VII.

n'empêche la connaissance conceptuelle de s'occuper aussi bien du particulier que des notions générales. Il nous faut donc aborder la question propre à cet article : Quelle est exactement, selon Kant, la portée objective de cette connaissance conceptuelle, c'est-à-dire de la science ? D'où deux questions :

1° Quelle est à ce point de vue la signification que la science comporte ? ou : qu'est-ce que la science *prétend* valoir ?

2° Quelle est en fait la valeur de cette signification ? Qu'est-ce que la science possède *effectivement* en fait d'objectivité ?

Première question : Quelle est l'objectivité que signifie la science ?

Pour y répondre, rapportons-nous, dans le dénombrement des catégories, au dernier groupe. Les *catégories de la modalité* ne s'inspirent pas du principe même qui régit le tableau entier des catégories. Au lieu de déterminer la façon dont une donnée intuitive (matière) est rangée sous une notion intellectuelle (forme) et partant de conditionner la signification de ce qui est un objet, les catégories *possibilité*, *existence*, *nécessité* déterminent la portée *réelle* du jugement même, c'est-à-dire en quelle mesure l'objet est. « La *modalité* des jugements, dit Kant, est une fonction toute spéciale de ceux-ci. Elle n'ajoute, proprement, rien au contenu même des jugements... elle concerne *seulement la valeur de la copule verbale*, dans l'ensemble des fonctions générales de la pensée. Quand l'affirmation ou la négation sont considérées comme possibles ou facultatives, les jugements sont problématiques ; quand elles sont considérées comme effectives, les jugements sont assertoriques ; apodictiques, enfin, quand l'affirmation ou la négation sont nécessaires » [1]).

De fait, s'il n'y avait pas une différence de point de vue entre les trois premiers groupes de ces catégories, et le quatrième, celui-ci ferait double emploi. Quelle serait, en effet, la signification des catégories de la modalité qui ne serait pas déjà comprise dans les autres ? Qu'est cette « existence », par exemple (seconde catégorie de la modalité), qui ne serait pas la réalité (première catégorie de la qualité) ? Pourquoi aussi répéter sous la seule rubrique (existence, non-existence) dans les catégories de la modalité, ce qui se trouve déjà (sous les deux titres : réalité, négation) dans les catégories de la qualité ?

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 100.

Quand nous avons parlé des principes qui règlent l'élaboration de la connaissance conceptuelle, nous avons relevé le parallélisme de ces groupes de principes avec les groupes de catégories. Aux catégories de la modalité correspondent ainsi « les postulats de la pensée empirique en général ». De même, ces principes appartiennent à un autre ordre que les précédents. Et Kant en convient : « Les catégories de la modalité ont ceci de propre qu'elles n'ajoutent rien au concept, en tant que détermination de l'objet, mais expriment simplement le *rapport du jugemeut au pouvoir de connaître...* De même les principes de la modalité éclaircissent simplement les concepts de la possibilité, de l'actualité et de la nécessité » [1]).

En un mot, Kant, en admettant une série de catégories de la modalité, en formulant les principes de leur emploi, n'a plus porté son attention sur le procédé de construction de la science, mais sur sa signification au point de vue de la valeur objective. Il a ainsi, dans le tableau des catégories, étiqueté du nom d'un concept l'attitude intellectuelle qui nous fait *adhérer* à un jugement et le considérer comme objectif. Les concepts de la modalité n'expriment plus un prédicat rapporté à un sujet, mais un adverbe modifiant la copule verbale de tout jugement, cela *est*, le verbe *être* étant entendu à la fois comme verbe copulatif et substantif.

Léon Brunschvicg s'appuie assez longuement sur la considération qui précède : « Les catégories de la modalité soulèvent, dit-il, une question d'un ordre tout particulier. En effet, les catégories ne suffisent pas pour fournir la relation du réel au possible. Le *réel* doit précisément sa réalité à ce qu'il ne se laisse pas réduire aux lois de l'entendement ; il ne peut être donné que dans un acte non intellectuel qui sera une appréhension de l'objet, ou intuition. Les catégories de la modalité ne déterminent donc que la possibilité du réel ou du nécessaire, tout comme celle du possible lui-même ; et c'est pourquoi Kant a dit que les principes de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques, et les présente comme les postulats de la pensée empirique...

» Ainsi se pose à l'intérieur même des catégories de la modalité la question capitale de la philosophie critique : Quel est le rapport de la forme à la matière, du possible au réel ?

» Or cette question ne comporte pas de solution *a priori ;*

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 265.

une solution *a priori* devrait tirer analytiquement le réel du possible » [1]).

L'interprétation de la pensée de Kant par M. Brunschvicg, conclut par une critique. Kant semble l'avoir formulée lui-même quand il écrivait : « Dans le seul concept d'une chose on ne saurait savoir son exister actuel » [2]). Et il ne faut pas perdre de vue que *tous* les jugements vrais sont, pour Kant, d'ordre réel ou existentiel.

Or si, à ces neuf premières catégories de concepts, il a cru pouvoir et devoir ajouter trois catégories nouvelles, déterminant comment nous entendons la copule verbale du jugement [3]), n'a-t-il pas précisément voulu ramener à un concept le critère même de l'existence actuelle ?

M. Brunschvicg qui avait proposé objection, fournit lui-même la réponse. Elle revient à celle-ci. Ces concepts ne sont pas les critères de l'existence, mais en expriment l'affirmation ; ils signifient une modalité de l'existence, mais ne l'énoncent pas avec certitude : « Les trois formes de la modalité sont moins trois catégories différentes que trois positions de l'esprit, vis-à-vis de son objet, trois moments de la pensée *considérés comme fonctions d'affirmer* ». Plus haut, il avait dit : « A l'intérieur même des catégories de la modalité se pose la question capitale de la philosophie critique : quel est le rapport de la forme à la matière, du possible au réel ? » — Or après avoir signalé à bon droit qu'une solution *a priori* serait impossible, il ajoute : « Et pourtant, il faut bien qu'il y ait une solution, puisque la science existe. Cette solution sera donc une solution de fait, fournie par la constitution de l'esprit humain et valable pour cet esprit seul ; ... et par suite les conditions peuvent en être déterminées *a priori*. Il suffit alors d'appliquer les formes générales de la possibilité à ces conditions *a priori* pour obtenir non plus la possibilité d'une connaissance en général, mais la possibilité de la connaissance du réel... Ainsi, *à la condition de renfermer la connaissance dans une sphère*

1) L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897, pp. 62, 68. Il ajoute que Kant aurait dû, partant, se mettre mieux en garde contre le caractère factice et contraire de ses catégories (p. 65).

2) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 272. Saint Thomas dit de même : « Omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur de esse suo facto » (*De ente et essentia*, chap. V). Et ailleurs, il parle de « ... aliquid quod est *extra genus essentiae* scilicet existentiam rerum ».

3) Id., *ibid.*, p. 46.

purement humaine, la logique détermine avec précision les trois formes de la modalité » [1]).

Ce qui revient à dire : Les catégories de la modalité n'expriment pas la vraie objectivité du jugement, mais seulement la signification objective que nous lui donnons. Or les formes de cette signification doivent être relevées quand on veut dresser le tableau complet des façons possibles de juger.

Cette interprétation, Kant y souscrirait-il ? — Il semble bien que oui : Après avoir donné la signification de ces principes, simples normes de l'emploi empirique des concepts de possibilité, d'actualité et de nécessité, il ajoute : « Ce sont, partant, des restrictions de toutes les catégories à leur emploi empirique, sans en permettre ou tolérer l'emploi transcendantal » [2]). Cet emploi transcendantal des catégories reviendrait à vouloir dépasser les conditions formelles de la connaissance, pour prétendre saisir son au delà, son correspondant objectif : la chose-en-soi.

14. Quelle est en fait la valeur objective de la science ?

Mais on se le rappelle, nous nous étions aussi posé la question suivante : Quelle est la valeur de la signification objective de la science ? Celle-ci est-elle effectivement objective ? Ce qu'elle signifie, le fait-elle véridiquement ?

A ce sujet, posons en THÈSE :

1° Pour Kant, le « savoir » a de la *valeur objective*, mais qui n'est que relative.

2° Le domaine d'application de la science — et dès lors de sa valeur objective — est confiné dans les *limites de l'expérience.* Mais,

3° Ce domaine comprend plus que la seule expérience actuelle : il comprend aussi l'*expérience possible.*

Expliquons cette thèse tripartite, en rappelant d'ailleurs des choses déjà dites :

a) Pour Kant, qu'est-ce que *savoir ?*

Ce n'est pas faire un « jugement de perception » (Voir chap. III).

1) L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, p. 66. C'est nous qui soulignons.
2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 266.

C'est faire un jugement d'ordre réel (Voir chap. IV) qui soit *objectif*, c'est-à-dire universel et nécessaire (Voir chap. V).

b) En tant qu'un jugement scientifique est d'ordre réel, il est *expérience*, et dépend de la sensation ; en tant qu'il est objectif ou *universel et nécessaire*, il dépend des facultés intellectuelles.

Donc Leibniz a tort de le faire dépendre uniquement de *l'analyse intellectuelle.*

Donc Hume a tort de le faire dépendre uniquement de *la sensation*, et du jeu des combinaisons sensibles.

Donc il faut, pour un jugement d'expérience objective, la combinaison de l'intelligence et de la sensation, non la pure analyse, non la seule sensation, mais leur collaboration en vue d'une généralisation intellectuelle des données sensibles. Cette opinion de Kant a le tort d'exploiter exclusivement ce principe (vrai) : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* D'ailleurs, la façon même dont Kant comprend ce principe est erronée. Comment le comprend-il ?

c) La connaissance intellectuelle du monde sensible se fait par une « synthèse *a priori* », c'est-à-dire par une compénétration (synthèse) d'un élément venu des choses et entré dans l'âme par le moyen de la sensation, — et d'un élément (un concept) qui se trouve dans nos facultés intellectuelles, antérieurement à l'excitation que viennent lui donner les sensations, et qui est, en ce sens, *a priori.*

Ainsi donc les mots *jugement d'expérience*, *connaissance intellectuelle du monde sensible*, *science du réel* ou *science* tout court, tous ces mots sont synonymes pour Kant [1]).

d) Examinons de plus près le mécanisme de cette connaissance valable, ou de la *synthèse a priori.*

Tout d'abord, rappelons ce grand principe kantien : *La connaissance est le produit d'une passivité et d'une spontanéité.*

1) A ces mots le mot *synthèse a priori* est synonyme également, à condition d'y mettre cette réserve : le jugement qui ne serait pas *directement* emprunté aux données sensibles peut aussi être « synthétique *a priori* » ; mais le jugement « *synthétique a priori* » qui serait en même temps primaire, normal, ordinaire, originel, bien caractérisé, est seulement le jugement d'expérience *directe.* Les autres seraient aussi « synthétiques *a priori* » par une certaine extension, en tant qu'ils prolongent les jugements scientifiques, directement expérimentaux, en s'occupant plus à fond du réel et des conditions dernières de l'expérience même.

En tout cas, les jugements non synthétiques ou « analytiques » sont tout à fait vains et oiseux ; seuls les jugements synthétiques sont *extensifs* et vice versa.

La passivité est représentée par la sensation, la spontanéité surtout par la réaction des facultés intellectuelles (Je dis *surtout*, car la sensation à elle seule déjà, pour être parfaite, suppose une *réaction* spontanée, notamment des formes *a priori* de l'intuition, le temps et l'espace).

La passivité fait que la connaissance est *objective* dans une certaine mesure ; la spontanéité empêche qu'elle ne soit *exactement* objective. La sensation (passive) procure à la science une certaine valeur réelle ; l'intelligence (spontanée) lui enlève sa valeur absolue, et ne lui laisse qu'une valeur relative [1]).

e) Remarquons bien que, si l'intelligence ne laisse à la science (si on la considère au point de vue de sa vérité) qu'une valeur *relative*, à cause de l'immixtion de sa spontanéité dans la lecture du rapport que la sensation, à elle seule, ferait du monde sensible, — il se fait, d'un autre côté, que la part nécessaire de cette même sensation dans la connaissance, ne donne à la science qu'une valeur *restreinte.*

Restreinte *à quoi ?* — Restreinte au domaine de l'expérience *actuelle* — et *possible.*

Restreinte *en quel sens ?* — En ce que la science ne nous renseigne *sûrement* (quoique toujours avec une objectivité simplement *relative*) que sur les lois générales (et partant sur les cas particuliers *effectifs*, mais aussi sur les cas particuliers *éventuels*) qui concernent ce qui est en même temps objet de sensation.

Pourquoi ainsi restreinte ? — Parce que la science ne peut nous renseigner au delà de son domaine d'exploration. Or celui-ci est déterminé par les conditions mêmes de la possibilité du savoir objectif, notamment par la collaboration de la sensation. Ainsi donc le savoir n'affirme de *thèses* que dans l'ordre de la connaissance qui est à la fois intellectuelle-sensible, et qui a pour objet les choses du monde matériel telles qu'elles se prêtent à être connues.

Ainsi, sur le terrain de la connaissance purement spéculative, la « science » doit ce qu'elle a de relatif à l'intelligence (entendement) et ce qu'elle a de restreint à la sensation. Son objet, c'est ce que Kant appelle le « phénomène ».

1) Il faut mettre cette proposition en accord avec ce que nous avons dit de l'erreur selon Kant (Chap. II) de la façon suivante : C'est à raison de la spontanéité intellectuelle que, *normalement*, le jugement n'a qu'une objectivité simplement relative ; mais c'est à raison d'une influence indue de la sensation que le jugement se revêt à nos yeux d'une signification objective *anormale*, c'est-à-dire d'erreur.

f) Mais ceci nous ramène à notre chapitre IV, *sur la réalité sensible, selon Kant*, où nous avions conclu : pour l'esprit scientifique, l'existence du monde externe est un *postulat*. Or Kant confirme cette formule par le titre qu'il donne aux principes qui régissent les catégories de la modalité, et qu'il appelle *postulats de la pensée empirique en général* [1]).

Postulat, disions-nous, que cette thèse de l'existence effective des choses, — *jusqu'à ce qu'elle soit prouvée en métaphysique* (sous le couvert de la certitude pratique de l'ordre moral). Et de fait, nous trouvons chez Kant la note suivante : Après avoir parlé de la modalité des jugements, il dit : « Penser serait dans le premier cas (celui des jugements problématiques) une fonction de l'intelligence ; dans le second cas (jugements assertoriques), de la faculté de juger, et dans le troisième (jugements apodictiques), de la raison » [2]). Or les jugements problématiques n'affirment pas vraiment ; et les jugements assertoriques ne le font qu'en invoquant une nécessité apodictique ; donc la catégorie de la nécessité est la plus importante de la catégorie de la modalité. D'autre part, la « raison » est proprement la faculté métaphysique.

Acceptons par conséquent cette conclusion kantienne (en réservant toujours qu'elle n'est qu'un *postulat* à démontrer en métaphysique) : le monde extérieur existe et il agit sur l'intuition, donc sur le concept ultérieur en lui fournissant une matière. Il y a ainsi une trace du monde externe dans la connaissance conceptuelle [3]).

Mais cela suffit-il à l'objectivité de la science ? Ne faut-il pas encore que la science objective soit la reproduction mentale de ce qui lui fait pendant dans la réalité ? (La science est objective, non seulement s'il existe en dehors de nous des réalités avec lesquelles la connaissance aurait quelque point d'attache ou quelque lointaine analogie, mais spécialement si ces choses existent en dehors de nous *comme* nous les connaissons, si donc la connaissance a avec elles des rapports de ressemblance.) La question de

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 226.

2) D'ailleurs, c'est à l'endroit même de la *Kritik* qui nous occupe à présent que Kant a intercalé dans la seconde édition (pp. 274 287) sa *Widerlegung des Idealismus*, « dont il est tout juste à propos de parler », dit-il. Le fait que cette partie s'emboîte bien dans le corps de l'œuvre confirme l'opinion qu'elle n'est pas une rétractation apportée par la seconde édition à la première.

3) Voir plus haut (chap. IV, art. 3).

l'objectivité de la science porte ainsi précisément sur la *correspondance* entre la connaissance que nous avons dans l'esprit et les propriétés réelles de ce que nous prétendons connaître.

Or à qui, en ce sens, demanderait à Kant si la science est objective, il répondrait : *non*, cette correspondance n'est pas parfaite, ou du moins nous n'en savons rien [1]) ; et cependant : *oui*, la science est objective, cette correspondance existe *dans la mesure du possible.* La science est donc objective, puisqu'elle l'est tant qu'elle peut l'être. Ainsi appelle-t-on grande une fourmi qui est grande dans son genre, et intelligent, voire savant, un chien qui n'est pas rebelle à toute éducation.

Donc si nous réfléchissons à la façon dont Kant, recourant à la théorie du concept pur, conçoit cette nécessité de la science, nous pouvons conclure : *l'objectivité de celle-ci est obtenue par ces mêmes conditions qui lui assurent la nécessité.*

Kant voit dans la science surtout l'acte de ranger des intuitions sous des catégories. Etablissant ces catégories et ces lois de la conception intellectuelle, il a voulu déterminer les conditions psychologiques d'une expérience dite « objective ».

Quelles sont ces conditions ? — Elles se répartissent en trois groupes : Il y a d'abord un système logique des conditions formelles du savoir : elles écartent les jugements analytiques et les jugements synthétiques de perception. Il y a ensuite un système transcendantal des concepts, qui conditionnent la nécessité des jugements synthétiques objectifs. Il y a enfin un système naturel ou, selon le mot même de Kant, un système physiologique de principes, qui déterminent la subordination des représentations par rapport aux concepts, et leur signification objective nécessaire par rapport aux êtres de la nature. Or, dit Kant, « ce triple système est antérieur à toute connaissance empirique de la nature ; *c'est lui qui rend cette connaissance possible* ». Au point de vue de sa possibllité, comme acte formel de la pensée, le jugement d'expérience n'est point soumis à d'autres conditions que de ramener les représentations, déjà saisies dans une intuition, sous des concepts purs. Ces conditions, une fois remplies, font ce jugement empirique objectivement valable. Ce sont donc les prin-

1) « Es sind uns Dinge, als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben ; allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen ». KANT, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung II.

cipes *a priori* de « toute expérience possible » [1]). A quoi il ajoute aussitôt : « Ces principes sont tout à la fois, *les lois mêmes de la nature*, susceptibles d'être reconnues *a priori* » [2]).

C'est le point même du débat. Accordons sans discuter — puisque enfin l'universel ne se trouve pas *comme tel* dans la nature réelle — que la connaissance se forme à elle-même son objet formel. En résulte-t-il qu'elle crée son objet matériel, ou qu'elle possède avec lui une correspondance vraie, et qu'elle soit une explication de ce qui est, ou de la nature ?

15. Résumé : Idéalisme transcendantal ou positivisme intellectuel.

Nous venons d'écrire le mot *nature*. Qu'est-ce donc, en somme, que la nature, pour Kant ?

C'est l'existence des choses, en tant qu'elle est déterminée par des lois générales [3]). Or il ne peut s'agir là, ajoute-t-il, des choses-en-soi, dont nous ne connaissons pas les lois, ni *a priori*, puisqu'elles ne sont pas analytiques, ni *a posteriori*, puisqu'elles ne sont pas contenues tout à fait dans l'expérience même. D'où une seconde définition : la nature signifie l'objet de la science naturelle, ou la subordination à certaines lois, des déterminations existentielles des choses. Pris matériellement, le mot *nature* exprime la somme de tous les objets d'expérience. Pris formellement, il signifie cette subordination même à certaines lois nécessaires [4]).

Or, se demandant comment se produit la connaissance de la nature, on peut choisir entre deux formules : comment est-il possible, en général et *a priori*, de connaître que les choses, en tant

1) « Wir werden es also bloss mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den Ganzen Gegenstand *aller möglichen* Erfahrung bestimmen ». Cfr. Kant, *Prolegomena*, § 17 ; Id., *Kritik der r. V.*, p. 280.

2) Kant, *Prolegomena*, § 23. Cette dernière parole semble établir une lointaine analogie entre la pensée de Kant et la théorie leibnizienne de la représentation des monades et de l'harmonie préétablie.

3) Kant, *Prolegomena*, § 14. — Cfr. cette autre définition : « Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen » (Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 263).

4) Id., *Prolegomena*, §§ 16 et 17.

qu'objets d'expérience, sont nécessairement subordonnées à des lois ? ou bien : comment connaître que l'expérience qui se rapporte à ces objets est elle-même régie par certaines lois ? Ces deux formules sont en fait équivalentes. Il revient au même de dire : toute chose dont l'expérience m'apprend la production, doit avoir une cause ; ou de dire : un jugement de perception ne peut jamais valoir comme jugement d'expérience sans que je pose en loi : toute chose perçue comme donnée doit toujours se rapporter à quelque antécédent dans une succession réglée. Si donc on se demande si la science vaut comme explication de l'ordre réel extramental, Kant vous répondra : les lois qui constituent la science et celles qui régissent les objets sont concordantes nécessairement ; « les principes fondamentaux de l'expérience sont eux-mêmes les lois de nature ». En effet, parlant de nature, nous ne pouvons raisonnablement parler des choses-en-soi. Nous ne pouvons signifier par ce mot que l'objet formel qui est le revêtement des choses existantes. Car « la correspondance nécessaire des principes de toute expérience possible avec les lois de la possibilité de la nature ne peut provenir que de deux causes :

1° ou bien ces lois sont empruntées à la nature moyennant l'expérience ;

2° ou bien c'est la nature qui est déduite des lois qui fixent la possibilité de l'expérience en général...

Or, c'est la seconde hypothèse qui est la vraie ; la première étant rejetée comme *contradictoire* » [1]).

Somme toute, nous pouvons résumer toute la doctrine de Kant sur l'objetivité de la science, en ces quelques points :

1° L'existence du monde est provisoirement un postulat.

2° La connaissance y emprunte un élément sensible.

3° Moyennant cet élément, et le secours des concepts, la science, appelée par conséquent *expérience,* connaît le monde extérieur d'une façon relative, en fonction des lois de la connaissance.

4° L'expérience cependant, à raison de la nécessité de ces lois, porte aussi sur la réalité sensible *possible* et s'étend donc au delà de la perception actuelle. L'objectivité réelle mais relative de la science s'accorde ainsi avec son universalité — sans qu'elle cesse cependant d'être justement appelée expérimentale.

1) Kant, *Prolegomena,* § 36.

Le système ainsi résumé, Kant l'a appelé lui-même *idéalisme transcendantal*, ou *critique*, ou *formel*. Ces termes seraient synonymes de *réalisme empirique*. Il distingue soigneusement son idéalisme de l'idéalisme *empirique* ou *mystique* de Descartes, comme de l'*idéalisme dogmatique*, *mystique* ou *extravagant* de Berkeley. Même il le leur oppose diamétralement, puisque « loin de réduire les choses en pures représentations, l'idéalisme transcendantal au contraire change en choses les représentations » [1]).

Par sa théorie de la science, Kant est apparenté en quelque sorte à Platon. Pour l'un comme pour l'autre, l'*idée* domine la réalité et fait l'éloge de la science. Elle en est l'objet nécessaire et apriorique. A un autre point de vue cependant, les deux philosophes diffèrent. La priorité de l'idée est pour Platon d'ordre ontologique ; pour Kant elle est d'ordre logique.

Quant à la philosophie d'Aristote, conformément au bon sens, elle entendait le mot *science* dans son sens dogmatique, supposant que la science est un système de conclusions logiques qui partent de la connaissance de la cause ou de la raison ontologique, et expliquent le *pourquoi* de ce qui est. D'autres, autrement dogmatiques, pourraient l'entendre comme le résultat d'une harmonie préétablie. Kant rejette avec raison cette interprétation qui recourt à un *deus ex machinâ*. Mais il veut sauver cependant l'objectivité de la science en retournant le sens du mot *nature*. La nature c'est précisément ce que l'expérience apprend des choses. L'expérience elle-même est objective parce qu'elle s'est donné un objet qui est fonction de la réalité. Le signe mathématique qui exprime le jugement aristotélicien est le signe « égal » mis entre un prédicat et un sujet. Pour Kant, ce serait le signe « fonction de ».

Le péripatétisme aussi affirme que la connaissance est dans le sujet *à la façon du sujet connaissant*. Mais cet adage : *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*, se rapporte simplement à la théorie des universaux et au mode d'être subjectif de la connaissance, non à sa signification objective : *abstrahentium non est mendacium !* Kant, lui, applique l'adage à la signification objective du savoir. « L'ancienne métaphysique avait admis que nos connaissances doivent se régler sur les objets ; ... pour expli-

1) Voir KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 518 et 525 et alibi ; *Prolegomena*, § 13, Anm. II et III ; et *ibid.*, *Anhang : Probe eines Urteils über die Kritik...* Cfr. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, chapitre XVI, pp. 603 et suiv. ; VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik*, I, *Kant und Berkeley*, pp. 495-505.

quer la possibilité de la science, il faut supposer au contraire que les objets se règlent sur notre connaissance » [1]). C'est à ce titre que Kant se considère comme le Copernic de la philosophie.

Une fois de plus, nous nous trouvons ici, à propos de la science, en présence d'une « transposition » subjectiviste, — subjectivisme nécessaire, dira Kant, subjectivisme qui ne compromet rien, subjectivisme même, ajoutera-t-il, qui sauve tout [2]). La science est, à son avis, essentiellemant relative : le reconnaître, c'est non du scepticisme, mais de la sagesse. Aussi Kant n'hésite-t-il pas à nous dire : « Par la science, souvent nous ne connaissons que notre connaissance, et non les choses qu'elle nous propose, nous pouvons ainsi avoir une science d'un objet dont la connaissance n'est pas du savoir » [3]).

Donc, enfin : La science est (ce sont les termes mêmes de Kant) une *synthèse a priori*, qui, à d'autres égards, est un *idéalisme transcendantal.* C'est en ce sens qu'elle est un *système explicatif* d'un ordre de choses. Le mot *synthèse à priori* montre comment elle est systématisée ; le mot *idéalisme transcendantal* rappelle en quel sens elle est une explication objective. Considérée comme synthèse, la notion de la science achève la première (et la fondamentale) définition kantienne de la vérité, et le principe de la spontanéité intellectuelle considérée comme idéalisme transcendantal, la notion de la science achève en ses derniers traits la seconde définition du vrai, la théorie kantienne de la réalité ou du correspondant réel de la connaissance, et celle de la passivité intellectuelle.

Nous pouvons aussi poser en thèse que la science est, pour Kant, synonyme d'expérience [4]) : la synthèse *a priori* exige nécessairement une intuition sensible et antérieurement une impression venue des choses ; d'autre part, cette intuition sensible est, dans la théorie idéaliste-transcendantale de Kant, l'élément le plus fort qui sauvegarde la portée objective de la science par rapport au monde réel.

Ce n'est pas à dire toutefois que Kant soit *positiviste*, au

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. 25.
2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede.
3) Id., *Logik*, Einleitung, IX.
4) Il se fait même que Kant emploie souvent le mot *Sinnlichkeit* pour le mot *Erfahrung*, qui est proprement la science, en tant qu'elle est opposée à la métaphysique. Voir, par exemple, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 310.

sens ordinaire du mot. Oh ! non ! Qui donc, mieux que Kant, a montré qu'*aucune* connaissance ne se passe du concours, ou si l'on veut, de l'intrusion des facultés supérieures ? La sensation est, *dans son ordre déjà*, conditionnée par deux formes *a priori* [1]). Et l'une d'elles, le temps, est la même qui compénètre tous les schèmes, qui font passer les intuitions sensibles à l'ordre intellectuel, quand elles sont éclairées par les concepts. Le moindre jugement objectif, nous le savons, est intellectuel, et le produit d'une synthèse qui a ses lois propres dans l'esprit.

Pour Kant donc, le fait tout nu ne signifie rien ; il n'y a pour lui que le fait *compris*. Si toute science est, pour lui, confinée dans l'expérience, d'autre part, cependant, cette connaissance est aussi *a priori* et, partant, elle est celle de toute expérience possible ; elle dépasse donc l'expérience immédiate. Combinée avec la théorie du relativisme quant à la valeur objective de la science, peut-être cette théorie de l'expérience vaudra-t-elle à son auteur le nom d'agnostique ?... Kant au moins ne pourrait être dit positiviste tout court. Son système d'ailleurs n'est-il pas né d'une réaction contre Hume ? Aussi croyons-nous que la théorie kantienne, soit qu'on la considère comme système (subjectivement), soit qu'on la considère comme explication des choses (objectivement), doit être nommée, non seulement *idéalisme transcendantal* (comme Kant la nomme lui-même), mais encore d'un nom qui exprime l'agnosticisme de l'entendement par rapport à tout ce qui dépasse l'expérience, d'un nom apparemment fait de parties contradictoires : elle doit être appelée un *positivisme intellectuel.*

D'ailleurs ce positivisme appelle — bien plus, il exige — le complément d'une métaphysique ! Nous parlerons de la métaphysique kantienne dans le chapitre suivant.

1) Kant, *Prolegomena.* Anhang. Probe eines Urteils..., note.

CHAPITRE VI.

Les " Idées „ métaphysiques selon Kant.

« *So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an* 1), *geht von da zu Begriffen* 2), UND ENDIGT MIT IDEEN ».

KANT, *Kritik d. r. V.*, p. 730.

ARTICLE I.

LA MÉTAPHYSIQUE KANTIENNE EN GÉNÉRAL.

---

1. Préambule.

Peut-on vraiment appeler le kantisme un positivisme intellectuel, et en même temps y chercher une métaphysique ? Car *positivisme* quel qu'il soit et *métaphysique* s'excluent, semble-t-il. « *Métaphysique* et *positivisme*, ou *positivisme* et *métaphysique*, il semble, en vérité, que, de quelque manière que l'on essaye d'associer ces deux mots, on ne puisse toujours aboutir qu'à une contradiction. Qu'est-ce en effet que le *positivisme*, sinon la négation raisonnée, systématique, et doctrinale de toute *métaphysique ?* Mais quelles sont les questions qui font l'objet de la *métaphysique*, si ce ne sont celles mêmes que le *positivisme* ne saurait aborder sans manquer aux promesses de son nom ? » [3]) Kant, donc, peut-il être métaphysicien, et donner, parmi les sciences, droit de cité à la méta-

1) Voir chapitre IV.
2) Voir chapitre V.
3) BRUNETIÈRE, *L'Utilisation du Positivisme*, p. 129.

physique ? Cette question, à l'heure présente, divise encore les interprètes les plus autorisés de la *Kritik der reinen Vernunft* [1]). Tout au moins il est incontestable que Kant *veut* construire une métaphysique. Et cela par le moyen des « Idées », comme il veut établir la science sur les « concepts ».

Nous ne définirons pas la métaphysique au début de ce chapitre. Ce mot, n'appartenant pas au vocabulaire du simple sens commun, n'a pas de définition courante ou usuelle ; et dans la bouche des savants, il prend autant de significations qu'il y a de philosophies différentes. En toute hypothèse, il n'est point compromettant de s'en tenir au sens étymologique et d'appeler la métaphysique un « *au delà* » *de la science.* Se demander si Kant reconnaît une métaphysique revient donc à se demander : Kant, après avoir établi les conditions de la *science*, après en avoir déterminé l'objet et la méthode, et partant les limites, a-t-il voulu, par là, établir seulement les limites d'un ordre *spécial* de notre connaissance, sans nous interdire de passer à un ordre voisin ? En d'autres mots, la limite de la science est-elle, pour Kant, une limite absolue de *toute* connaissance valable ; ou bien n'est-elle qu'une simple ligne de démarcation entre deux domaines *différents* ? Ou encore : dans la pensée de Kant, la limite de la science exclut-elle un « au delà » ; ou bien détermine-t-elle le point initial de cet « au delà » ? Or, s'il est permis d'adopter cette dernière hypothèse, « *positivisme* », surtout « positivisme intellectuel » et *métaphysique* peuvent s'accorder dans une certaine mesure.

Or c'est cette dernière hypothèse, qui est la vraie, à ne considérer au moins que les intentions et les affirmations de Kant, — dépendantes d'ailleurs du sens spécial qu'il donne aux mots « science » et « métaphysique ».

1) Voir Paulsen, *Immanuel Kant*, à Stuttgart chez Fromman, notamment le chapitre *Die Metaphysik* (pp. 244-289 de la 3me édition).

A quoi Vaihinger a répondu par sa brochure *Kant ein Metaphysiker ?* (Tübingen, 1900).

Paulsen s'est défendu dans les *Kantstudien : Kants Verhaeltnis zur Metaphysik* (1903).

Voir encore, entre autres : Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 89 et suiv., et *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (4. Aufl., 1907), pp. 445-475. — Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, chap. XIII, XIV, XV et XVI (Berlin, 1885). — Von Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik* (Leipzig). — Apel, *Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik* (Berlin, 1895). — Oesterreich, *Kant und die Metaphysik* (Berlin, 1906), etc.

2. L'intention initiale de Kant.

Incontestablement, il a voulu mettre les vérités morales [1]) hors des atteintes du scepticisme, et cela dès le premier moment qu'il portait la sonde de la critique au plus intime de tout notre acquis intellectuel [2]). Voici à ce sujet un passage d'autant plus concluant qu'il traite la question *ex professo*. Kant venait d'exposer sa théorie de l'incognoscibilité de tout ce qui dépasse l'expérience. Or il ajoute : « Il n'en reste pas moins digne d'intérêt de rechercher à quel but peut se rapporter cette disposition de notre esprit pour les conceptions transcendantales... Ces idées transcendantales, qui, dans leur ensemble, constituent l'objet propre de la raison naturelle pure, l'obligent à abandonner la simple étude de la nature, à dépasser toute expérience possible, et, en vertu de cette tendance, à mettre sur pied cette chose qui s'appelle *métaphysique*, que

1) Remarquons dès à présent que les vérités morales sont précisément un des objets de la métaphysique kantienne. Le texte même que nous alléguons ici le démontre.

2) Dans la *quatrième* édition de sa *Critériologie générale* parue en 1899, le card. Mercier soutenait encore comme plus probable, et presque comme certain, que le système moral de Kant (tel qu'il se trouve surtout exposé dans la *Kritik der praktischen Vernunft*) était un correctif apporté plus tard aux conclusions trop sceptiques du criticisme. Dans la cinquième édition (1906) de la même *Critériologie générale*, son auteur eut la loyauté de dire qu'il inclinait plutôt à changer d'avis (Voir pp. 248-250). Le « fait nouveau » qui permit au Card. Mercier la revision, en cassation, d'un jugement qui avait déjà passé par quatre éditions, donc par quatre degrés d'instance, c'est qu'il prit connaissance de « la correspondance de Kant, d'où il appert que, dès l'époque où il élaborait la première édition de la *Critique de la raison pure*, le philosophe avait déjà l'attention fixée sur le problème moral ». Qu'il nous soit permis de penser, malgré l'opinion du card. Mercier, que la correspondance de Kant ne peut fournir qu'un argument de confirmation : Si, prises dans leur ensemble, les publications philosophiques de Kant différaient réellement de ses lettres, loin que celles-ci contiendraient l'explication des publications, ne serait-ce pas plutôt les publications qui donneraient un démenti aux lettres, en désavouant ce qui ne pourrait plus passer que comme une opinion passagère échappée dans un laisser-aller épistolaire.

Il nous semble que la constance des intentions de Kant ressort, sinon des textes formels de la première édition de la *Kritik der r. V.*, au moins de ceux qu'on trouve dans les *Prolegomena*. Elle repose surtout sur cette considération : les ajoutes de la *seconde* édition de la *Kritik* ne désagrègent jamais, mais au contraire systématisent mieux, tout ce qui s'y trouve repris à la première édition, et tout ce qui, d'évidence, est spécifiquement constitutif du criticisme kantien (Cfr. le parallélisme entre les deux critiques, chap. V du présent ouvrage).

De même, si les premières œuvres de critique spéculative n'annoncent pas encore clairement le système moral, celui-ci du moins, en sens inverse rappelle et invoque les idées constamment fondamentales du criticisme. Le système moral (nous le verrons plus loin) s'amorce et prend son assise sur une des colonnes du criticisme, à savoir sur

celle-ci soit vraiment une connaissance ou une fiction. Or je crois être assuré que cette disposition naturelle de notre esprit est ordonnée à cette fin-ci : dégager à ce point notre conception des entraves de l'expérience et des bornes de la simple étude de la nature, qu'au moins elle voie s'ouvrir devant elle un champ qui ne présente à la raison pure que les objets inaccessibles à toute faculté sensible. Et cette tendance même n'a point pour but de nous occuper de ces notions d'une façon purement spéculative (puisque nous ne trouverions pas de terrain où prendre pied) ; mais elle cherche à nous fournir des principes pratiques qui, faute de trouver devant eux un champ ouvert à leur naturelle exigence, ne pourraient pas s'étendre à cette généralité dont l'esprit a un besoin absolu dans le domaine moral ».

Il insiste plus loin sur cet avantage de son système critique : « Les idées transcendantales, quoique inaptes à nous donner quelque connaissance positive, servent toutefois à ruiner les affirmations téméraires du matérialisme, du naturalisme et du fatalisme, qui restreignent le champ de l'intelligence. Ainsi donnent-elles carrière aux idées morales, en dehors du domaine de la spéculation » [1]).

la métaphysique spéculative, la synthèse supérieure opérée par les « Idées ». Dès lors cette métaphysique se comprend mieux, par l'intelligence du plan originel du kantisme : ne pas voir l'union constante, et voulue dès le principe, entre le criticisme et le dogmatisme moral, c'est, croyons-nous, moins bien voir dans la métaphysique spéculative ce qu'elle est vraiment, selon la pensée de Kant, dans la grosse charpente de son système, à savoir : le trait d'union entre le relativisme de la science expérimentale et le dogmatisme catégorique de la morale. Car si le Kant de la raison pratique avait changé d'avis par rapport au critique de la raison pure, il eût eu vraiment trop de chance en ce que, après avoir inventé le dogmatisme moral, il eût trouvé tout juste, dans son criticisme, un crochet encore inoccupé et comme fait exprès, auquel il n'aurait eu qu'à pendre une pièce importante de son système définitif, fabriquée après coup en hors-d'œuvre.

De là on comprend quel appui nous fournit, non un ou deux ou quelques textes des *Prolegomena*, mais avant tout le titre même de cet opuscule. Car si les *Prolegomena* sont le résumé de la première édition de la *Kritik der r. V.*, et s'ils s'intitulent : Prolegomena zur... *Metaphysik ;* et si la métaphysique est bien ce que nous disons ; n'en résulte-t-il pas que les préoccupations métaphysiques, *et partant les préoccupations* MORALES, ont dominé dès l'abord le plan entier du criticisme ?

Au reste le livre remarquable de V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant* (Paris, 1905), ne laisse aucun doute quant à la question présente.

1) KANT, *Prolegomena*, § 60. — Il faut remarquer que les *Prolegomena* ont paru en 1783, et furent par conséquent composés peu après la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781). L'occasion de cette étude fut un compte rendu très défavorable de la *Kritik*, publié en janvier 1782 dans le *Goettinger Gelehrten Anzeiger*. Kant déclare d'ailleurs explicitement dans l'*Introduction* (pp. 261-263 de l'édition de Berlin) que les *Prolegomena* sont destinés à dégager ses idées maîtresses telles qu'elles

Ailleurs encore : « Le service que la critique rend à la théologie n'est certes pas à dédaigner ; elle rend celle-ci indépendante du jugement de la spéculation dogmatique, et par là même la met complètement à couvert des attaques d'adversaires qui recourraient à ces armes » [1]).

Ces passages, qu'à dessein nous avons tirés des seuls *Prolegomena*, prouvent que l'intention *initiale* de Kant fut d'établir, par sa critique, un dogmatisme moral ou métaphysique, au moyen d'un argument négatif. Il l'a fait en plaidant *a priori*, contre la raison spéculative opérant scientifiquement, son incompétence vis-à-vis d'un ordre de vérités qui se trouvent en dehors de sa portée, et qui comme telles sont *vi vocis* « métaphysiques ».

Aussi ne doit-on pas considérer l'expression formelle de cette pensée dans la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft*, et dans la *Kritik der praktischen Vernunft* comme un correctif de la première édition. Kant, par exemple, répète en substance, et presque à la lettre, le dernier passage repris par nous aux *Prolegomena*, quand il dit : « Ni l'existence de Dieu, ni la liberté de l'âme, ni son immortalité, je ne puis même les admettre pour le seul usage nécessaire de ma raison pratique, si, en même temps, je n'enlève à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux. Car pour y atteindre, celle-ci n'a à sa disposition que des principes qui se rapportent aux seuls objets de l'expérience possible. Dès qu'ils sont appliqués à des objets qui ne sont pas susceptibles d'expérience, ils les transforment en phénomènes, et montrent ainsi que toute extension pratique de la raison pure est impossible. *Je devais donc abolir la science pour faire place à la croyance. Le dogmatisme de la métaphysique*, c'est-à-dire le préjugé d'avancer dans cette science sans critique de la raison, *est la vraie source de l'incrédulité qui combat la morale.* Si donc il est possible de léguer à la postérité une métaphysique systématiquement établie sur la critique de la raison pure, le legs ne sera pas de peu de valeur... Cette science fournirait l'avantage inappréciable *de*

sont développées et appliquées dans la *Kritik*. Les *Prolegomena* constituent donc à la fois pour la question présente un guide et une interprétation authentique des opinions de Kant.

Cfr. « Introduction » à la *Kritik der reinen Vernunft*, publiée par Vorlaender à Halle chez Hendel, n° 3, p. XIX. Item, « Introduction » aux *Prolegomena*, publiés par Schulz dans la *Reklam-Bibliothek*, pp. 13 et seqq. « *Entstehungsgeschichte* ». — Voir Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, III, *Immanuel Kant*.

1) Kant, *Prolegomena*, Anhang, Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik...

rabattre une bonne fois les objections soulevées contre la morale et la religion. Ce serait une sorte de méthode socratique qui mettrait en pleine lumière l'ignorance des adversaires qui soulèvent de pareilles objections » [1]).

Comme on le voit, Kant se flatte même de fournir à la métaphysique son meilleur soutien. Rappelant l'œuvre capitale de sa critique, la déduction des principes *a priori* dont se sert l'entendement humain pour penser synthétiquement les choses, il ajoute que cette déduction était l'entreprise la plus difficile qui pût être tentée *en faveur* de la métaphysique [2]). Et cette parole, par laquelle débute l'opuscule qui traite *ex professo* de la question présente, se répète à la dernière page, pour ne point laisser de doute sur les intentions de son auteur : « La métaphysique ordinaire présentait l'avantage de rechercher les concepts élémentaires de la raison pure, de les éclaircir et de les définir par l'analyse. Elle était, partant, un instrument de culture intellectuelle... Mais la critique fournit à notre jugement le critère assuré qui fait le départ de la science vraie d'avec la science fausse... Et, il n'est pas moins appréciable le service qu'elle rend à la théologie : il la rend indépendante du jugement de la spéculation dogmatique et la garantit pleinement contre tous les assauts qui s'en réclameraient... Le métaphysicien peut enfin sans contestation présenter un système qui soit de la science » [3]).

3. La critique est le préambule de la métaphysique.

A ne considérer donc que les intentions formellement avouées de Kant, le criticisme n'exclut pas la métaphysique.

Au contraire, ajoute-t-il.

Le mot *métaphysique* est, en effet, un terme relatif. Il exprime l' « au delà » de la science. Comprendre ce qu'est la métaphysique exige nécessairement un double procédé d'exposition. Le premier, négatif, montre simplement en quoi elle s'oppose à la science au

1) Kant, *Kritik der r. V.*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, pp. xxx-xxxi. Plus loin (Einleitung, III), Kant a intercalé dans la seconde édition de la *Kritik*, la phrase suivante : « Ces objets nécessaires de la raison pure elle-même sont Dieu, la liberté et l'immortalité. La science, qui, dans ses procédés, a pour objet propre et exclusif de résoudre les questions qui les concernent, s'appelle *métaphysique* ».

2) Kant, *Prolegomena*, Einleitung.

3) Id., *ibid.*, Anhang, Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik...

premier degré ; l'autre, positif, lui assigne son objet propre, les limites de son champ d'investigation à elle, sa méthode particulière, et ses résultats.

On détermine d'abord d'une façon négative ce qu'est la métaphysique, en traitant de la science qu'on lui oppose, ou que du moins on lui prépose. C'est pourquoi Kant ne peut désigner quel est l'objet de la métaphysique, sans commencer par dire ce qu'est la science, sans même remonter plus haut encore et expliquer les notions de vérité, de réalité, etc., incluses dans celle de *science.* Aussi Kant considère-t-il la critique comme un préambule nécessaire de la métaphysique [1]) : « La philosophie transcendantale, qui précède nécessairement toute métaphysique, n'est que la solution complète de la question proposée : comment sont possibles les principes synthétiques *a priori ?* — comment la connaissance synthétique *a priori* est-elle possible ?... Il faut donc qu'elle se place avant toute métaphysique » [2]). Et c'est pour avoir mal résolu les questions critiques, ou peut-être pour avoir négligé de les poser, que l'ancienne métaphysique a, selon Kant, nécessairement fait fausse route [3]).

Pourquoi ?

On ne peut prétendre dépasser la sensation, l'expérience, ou la science, sans savoir si le terrain dont on s'élance est ferme, et si la marche que l'on suit est assurée. Tout au moins faut-il, pour déterminer un « au delà », en avoir déjà déterminé l' « en deçà » [4]). Kant s'oppose ainsi lui-même aux métaphysiciens antérieurs, ainsi qu'aux positivistes, à Hume notamment qui laissa

1) Se proposant, dans ses *Prolegomena,* de résoudre la question même qui nous occupe, Kant consacre la majeure partie de son ouvrage aux questions générales qui concernent la science, ou les sciences particulières (mathématique et physique).

2) Kant, *Prolegomena,* § 5. — Cfr. « La critique doit comme science subsister systématiquement, pleinement et jusque dans ses moindres détails, avant qu'il puisse être question d'établir une métaphysique, ou même de concevoir l'espérance éloignée d'en avoir une » (Id., *ibid., Einleitung).*

Est-il conjectural de tirer de là la justification du titre même : *Kritik der reinen Vernunft,* appliqué à tout l'ouvrage, alors que la *Vernunft* est proprement dans l'homme la faculté *métaphysique.*

3) « Celui qui lira ces prolégomènes non seulement doutera de la science passée, mais finira par être persuadé... qu'aucune métaphysique n'existe encore. Cependant... il reconnaîtra qu'une... renaissance de la métaphysique doit inévitablement s'exécuter sur un plan tout nouveau jusqu'ici, si opiniâtres que puissent être d'abord les résistances ». Kant, *Prolegomena,* Einleitung.

4) « Etant parvenu à la solution du problème de Hume (celui du principe de causalité), embrassant dans cette solution la raison tout entière, je pus enfin déterminer

échouer son bateau sur le rivage du scepticisme. Il se vante d'avoir fourni à Hume un pilote, qui, guidé par les principes certains de la navigation, possédant la connaissance du globe, et muni d'une carte marine complète et d'une boussole, pût conduire sûrement le navire à son gré [1]).

4. Identification actuelle de la critique et de la métaphysique.

C'est ce que nous appelions un procédé négatif pour déterminer ce qu'est la métaphysique : il consiste à dire ce qu'elle n'est pas, ou, plus exactement, ce qu'elle n'est pas encore. En elle-même, cette méthode est évidemment valable pour tous, sceptiques, dogmatistes, criticistes. Elle ne préjuge d'aucune théorie spéciale quant à la certitude, quant à la science, quant à la métaphysique. *A priori* donc ce procédé négatif n'implique pas un résultat négatif. Déterminer négativement l'objet de la métaphysique ne revient pas, de soi, ni à déterminer une « métaphysique négative », c'est-à-dire à la supprimer, ni à identifier la métaphysique avec la critique, qui justifierait, le cas échéant, cette suppression.

Mais ce qui ne devait pas se produire en suite de la méthode kantienne, s'est produit, à tort ou à raison, en suite des thèses kantiennes, établies par cette méthode.

On a considéré comme résultat acquis par l'esprit humain, depuis Kant, que la science est un domaine *fermé*. Ce serait un domaine fermé *subjectivement*, dirais-je, en ce sens que la science — reposant sur un postulat — ne serait pas douée d'absolue certitude, si large que soit le champ d'expérience (actuelle et possible) où opère l'entendement, si nombreuses et variées que soient les propositions qu'elle affirme [2]). Il serait fermé *objectivement* en ce sens que son champ d'action même ne serait pas indéfini, mais devrait se restreindre à la seule expérience [3]). Celle-ci, elle-même, ne serait que l'élaboration de la matière de la connaissance par

pleinement et par des principes universels son exacte circonscription, ses limites et son contenu. C'est là précisément ce qui manquait à la métaphysique pour exécuter son système d'après un plan certain » (Id., *ibid.*).

1) Cfr. Kant, *Prolegomena*; Einleitung.

2) Voir d'ailleurs les conclusions du chap. IV.

3) « Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit ;

une hiérarchie inamovible de filières, qui, lui donnant d'abord sa forme sensible, la concentreraient ensuite dans une synthèse de plus en plus serrée.

On a donc considéré Kant comme le grand protagoniste de l'agnosticisme métaphysique ou du phénoménisme [1]). Ainsi l'on a, en son nom, supprimé la métaphysique. Plus exactement, on a changé le sens du mot, pour appeler désormais *métaphysique*, ce qui n'est plus que la critique elle-même. La critique, qui devait n'être ainsi qu'un procédé négatif de la délimitation de la métaphysique, est devenue le procédé de sa négation, pour hériter en fin de compte de son titre vacant [2]).

La métaphysique moderne n'a donc plus pour objet quelque *au delà* de la science (à son premier degré), mais plutôt l'*en deçà* de celle-ci, c'est-à-dire le sujet connaissant. Ce qui est encore une façon de pénétrer plus avant, convenons-en.

Nous trouvons dans un livre [3]), très personnel d'allure, et très consciencieux, l'expression claire de la pensée rapportée ci-haut. Délimitant deux courants philosophiques primordiaux : le panthéisme qui « divinise la raison purement abstraite », et le positivisme qui « jette entre l'homme et Dieu un abîme infranchissable » ; le premier qui « possède l'idéal », le second qui « y a renoncé à jamais », — l'auteur reconnaît qu' « en dehors de ces deux doctrines radicales, il n'y a que des affirmations mixtes ou des compromis illogiques ». « Cependant, ajoute-t-il, ni le panthéisme, ni le positivisme ne parviennent à ramener le calme dans

sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt ». Id., *Prolegomena*, § 13, Anm. III.

Et ailleurs *(ibid.*, Anhang, Probe eines Urteils der Kritik...) : « Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen : Alles Erkenntnis von Dingen, aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit ».

1) Voir, pour plus de développements : *Les origines de la psychologie contemporaine* du Card. Mercier, 2e édition, pp. 225-282.

2) Nous avons déjà cité (chap. II, n° 14) un texte significatif de M. L. Brunschvicg : La métaphysique, dit-il, « est une étude positive, et elle a un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous : elle a pour mission de dégager les lois auxquelles il obéit, c'est-à-dire les rapports qui sont les conditions du progrès intellectuel, qui nous permettent de nous élever au-dessus du sensible, sans que nous sortions pour cela de la nature et de l'humanité...

» Ce qui caractérise à nos yeux l'idéalisme contemporain, c'est qu'il se place directement en face de l'esprit et qu'il se donne une tâche unique, qui est de connaître l'esprit ».

3) O. Merten (jadis professeur à l'Université de Liége), *Des limites de la philosophie*. Paris et Namur, 1896.

la conscience, qui proteste tout à la fois contre les affirmations orgueilleuses de l'un et contre les négations désespérées de l'autre... Il n'y a que les systèmes radicaux [panthéisme et positivisme] qui soient logiques, et ils sont insoutenables parce qu'ils méconnaissent l'un et l'autre, à des points de vue opposés, la vraie nature de notre intelligence... La philosophie, étudiant de près les lois de la raison, restituera à la notion de limite sa véritable signification. Si la connaissance humaine est limitée, cela veut dire, à coup sûr, que la science absolue est irréalisable pour nous ; mais cela veut dire en même temps que notre savoir est autre chose qu'une pure illusion, et que, s'il n'atteint pas l'être lui-même, il en côtoie au moins les rivages. La notion de limite implique tout à la fois quelque chose qui la dépasse et quelque chose qui y est enfermée. Le panthéisme a le tort de croire que notre intelligence peut contenir l'absolu lui-même, tandis que le positivisme considère la limite de notre raison comme une barrière qui nous empêche de rien savoir de la réalité véritable... » [1]).

Et au cours du chapitre consacré à la Psychologie, on lit : « La seule chose qui soit absolument sûre pour nous, ce sont les lois nécessaires qui régissent la pensée abstraite, et que Kant conçoit comme indépendantes de toute réalité, aussi bien de la réalité de l'âme substantielle que de celle du monde extérieur. La seule mission de la philosophie est de décrire ces lois nécessaires, dont nous ne pouvons contester la vérité, et au delà desquelles il nous est impossible de remonter.

» Les successeurs de Kant ne tardèrent pas à abandonner la prudente réserve que leur maître s'était imposée, et qui ne pourrait être pour la philosophie qu'une situation d'attente... L'œuvre du penseur allemand a donc besoin d'être complétée de façon à montrer clairement l'origine, le principe, le fondement et la base des lois abstraites dont il n'a fait que donner une minutieuse et savante description. La Critique n'a été entre les mains de Kant qu'un édifice purement idéal, dont il reste à chercher les assises dans la réalité. C'est seulement lorsque la philosophie nous aura fait assister, par une sorte de critique supérieure, à la génération même des limites dans lesquelles l'esprit humain est enfermé, qu'elle aura rempli sa mission » [2]).

1) *Op. cit.*, Introduction, passim.
2) *Ibid.*, pp. 48 et 49.
Mentionnons encore les conclusions de l'auteur : « La philosophie..., instruite par

Cette identification de la Métaphysique avec la Critique, Kant ne l'a pas voulue ; mais il faut convenir qu'il y a donné lieu. Sa Critique d'ailleurs ne l'appelle-t-il pas *transcendental Philosophie*, nom qui conviendrait mieux à la science supérieure, à la πρῶτη σοφία d'Aristote qui traite de l'être et des autres « transcendantaux » ? Il détermine, il est vrai, le sens exact de ce mot *transcendantal*, mais précisément à l'occasion d'une méprise d'un compte rendu, fait (le 19 janvier 1782) moins d'un an après l'apparition de la *Kritik* (29 mars 1781). « Ma place, écrit Kant, est dans le bas-fond fertile de l'expérience ; et le mot *transcendantal* dont les critiques n'ont pas compris une seule fois le sens si complexe qu'il a sous ma plume, ne signifie pas quelque chose qui dépasse toute expérience, mais quelque chose qui, sans doute, la précède *a priori*, mais qui ne sert toutefois qu'à rendre possible l'expérience. Quand ces concepts dépassent l'expérience, j'appelle l'emploi qu'on en fait ainsi *transcendant*, pour le distinguer de l'emploi *immanent*, confiné dans l'expérience » [1]).

Cette distinction, fût-elle fondée, est au moins assez subtile pour prêter à confusion.

De ce qui précède nous pouvons dégager cette triple conclusion :

1° Kant n'a pas voulu ruiner la métaphysique.

2° Sa critique ne devait être qu'un procédé négatif pour en déterminer l'objet.

3° C'est au nom de Kant, soit en vertu de ce qu'il a dit, soit pour compléter ce qu'il avait négligé de dire, que la métaphysique

ses innombrables échecs, ne peut plus avoir d'autre tâche que d'exposer les limites précises dans lesquelles est contenu le savoir humain, et d'indiquer à la science les bornes qu'elle ne peut franchir. Le génie de Kant avait arrêté un instant la philosophie sur la pente de la spéculation à outrance... Il ne reste plus à la philosophie qu'à en revenir au point de vue adopté par Kant et à compléter l'œuvre du philosophe allemand, en montrant que les limites dans lesquelles notre esprit se meut procèdent de la réalité même... Elle est inférieure à la science, en ce sens qu'elle ne nous donne la connaissance d'aucun objet déterminé ; mais, à un autre point de vue, elle lui est supérieure, car elle étudie l'instrument universel dont toutes les sciences se servent... La science aura pour objet les phenomènes et leurs lois, et la philosophie traitera des limites de la science » *(Op. cit.*, Conclusion, *passim).*

1) Kant, *Prolegomena*, Anhang, Probe eines Urteils über die Kritik (en note). Quant à cette distinction entre *transcendantal* et *transcendaut*, cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, 2ᵉ édit., p. 455.

fut supprimée, ou ramenée, comme à son objet propre, à l'étude même des limites du savoir.

5. Division de la métaphysique.

Quel est, au moins en général, le contenu *positif* de la métaphysique kantienne ?

C'est là une seconde question dont la solution s'impose.

Ruyssen [1]) dit très justement : « La critique n'est, aux yeux de Kant, que la préface d'une double métaphysique absolument nouvelle : la *métaphysique de la nature* qui détermine les conditions *a priori* de toute connaissance expérimentale ; et la *métaphysique des mœurs*, ou recherche des conditions *a priori* de l'acte moral ».

Nous avons eu plus haut l'occasion de montrer la parité que les paroles de Kant impliquent entre les mots *métaphysique* et *morale*. Il n'en suit pas qu'aux yeux de Kant, il n'y ait pas d'autre métaphysique que son système moral. Celui-ci n'en est qu'une partie à laquelle fait pendant, et que prépare, une métaphysique spéculative. Dès la *première édition* de la *Kritik* [2]), il en annonçait la future apparition. « La métaphysique n'est qu'un inventaire systématiquement ordonné, de tout ce que nous possédons par la raison pure.. J'espère pouvoir publier pareil système de la raison pure (spéculative) sous le titre de métaphysique de la nature. Le contenu en sera plus riche que celui de cette critique, qui doit, au préalable, exposer ses sources et les conditions de sa possibilité, déblayer et égaliser un terrain tout encombré ». Et dans la *seconde édition* [3]), il s'excuse de n'avoir pas exécuté sa promesse. « Je devrai me presser, ajoute-t-il, car je prends de l'âge (soixante-quatre ans, ce mois même que j'écris !), si je veux exécuter *mon plan :* publier une métaphysique de la nature, non moins qu'une métaphysique des mœurs, *comme justification du bien fondé de la critique de la raison spéculative* et de la raison pratique ». Entre les deux éditions cependant, Kant avait donné, comme leur titre même l'indique, un prélude à la première partie du travail promis, par la publication (en 1786) des *Metaphysische Anfangsgründe der*

1) Dans son ouvrage *Kant*. Paris, 1900, p. 109.
2) *Vorrede*, pp. XIV et XV.
3) *Vorrede*, p. XLIII.

Naturwissenschaft ; et à la seconde, par la publication (en 1785) du *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1]). Le premier de ces opuscules ne devait pas se prolonger dans quelque ouvrage plus important. Le second peut être considéré comme une ébauche de la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Son auteur allait, depuis ce moment, se cantonner presque exclusivement dans les questions morales, religieuses ou sociales. Or nous lisons, dans le *Grundlegung* précité, ce passage net et précis : « Toute philosophie, aussi longtemps qu'elle se tient sur le terrain de l'expérience, peut s'appeler *empirique ;* mais celle qui ne tire ses doctrines qu'elle propose que de principes *a priori*, s'appelle philosophie *pure.* Celle-ci, quand elle est purement formelle, s'appelle *logique* ; mais si elle est appliquée à des objets intellectuels déterminés, elle s'appelle *métaphysique.* Ainsi surgit l'idée d'une double métaphysique : une *métaphysique de la nature* et une *métaphysique des mœurs.* La physique aura ainsi sa partie *empirique*, mais aussi une partie rationnelle ; de même l'Éthique, dont on pourrait appeler la partie empirique spécialement *Anthropologie pratique*, et du nom de *Morale* la partie rationnelle » [2]).

Cette parole nous fait comprendre que Kant assigne comme objet à la métaphysique tantôt ce qui est l'objet de la métaphysique spéculative, et tantôt ce qui est l'objet de la métaphysique pratique.

1) Ces ouvrages viennent d'être republiés (1903) dans le tome VI des *Kants' Werke,* édités par l'Académie de Berlin. Ruyssen *(op. cit.*, p. 375) a mal traduit le titre de *Grundlegung...* par *Etablissement de la métaphysique des mœurs.* Il semble cependant vouloir corriger Barni, qu'il cite, et qui avait dit plus exactement : *Fondements de...*

2) Kant, *Grundlegung...*, Vorrede.

ARTICLE II.

MÉTAPHYSIQUE SPÉCULATIVE.

6. Objet général de la métaphysique spéculative.

L'élaboration de la connaissance *a priori*, tant celle qui constitue l'intuition que celle qui s'obtient par l'application des concepts, enfin l'élaboration de principes synthétiques *a priori*, en vue de la connaissance philosophique, constituent proprement le contenu de la métaphysique » [1]).

Ce passage n'est peut-être pas clair ; mais Kant le complète plus bas. Il montre que, pour résoudre la question de la *possibilité* et du *comment* de la métaphysique, il faut résoudre, non celle de la possibilité des mathématiques et de la physique, puisque cette question se trouve résolue déjà par le fait de leur existence et de leur évidente certitude, mais au moins celle de leur *comment*. Il en résulte à l'évidence que l'explication du *comment* des sciences éclaire la même question, quand elle concerne la métaphysique. Mais, d'autre part, celle-ci ne se trouve pas déjà justifiée par la seule légitimité des sciences. Ce qui revient à dire : le procédé scientifique est similaire au procédé métaphysique, sans être identique.

C'est ce que Kant a condensé dans la formule brève qui sert de base à tout notre travail. « Toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts, et finit par des idées » [2]). Ces trois éléments distincts correspondent aux trois pouvoirs de l'esprit : sensibilité, entendement et raison. La raison (Vernunft) est proprement la faculté métaphysique. Ce qui constitue son objet, ce sont les trois idées de la raison, les idées

1) KANT, *Prolegomena*, § 4.
2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 730.

psychologique, cosmologique et théologique : le moi, le monde, Dieu ; ainsi que les jugements qu'on en forme [1]).

Dans la suite de ce chapitre nous examinerons :
1° Ce qu'il y a de commun entre la science et la métaphysique ;
2° Les différences qu'il y a entre elles ;
3° L'union qu'il y a entre elles ;
4° Et enfin la compénétration de l'une à l'autre.

A.

7. Qu'y a-t-il de commun, selon Kant, entre la science et la métaphysique ?

1° Le point de contact le plus important est celui-ci : L'une et l'autre procèdent par synthèse *a priori*.

« Il faut bien distinguer, dit Kant, les jugements qui proprement *sont* métaphysiques, de ceux qui *appartiennent* à la métaphysique... Quand certains concepts *appartiennent* à la métaphysique, par exemple, celui de la substance, les jugements qui les analysent lui appartiennent aussi... Mais pareille analyse n'est pas d'une autre espèce que l'analyse de n'importe quel concept, métaphysique ou non. Le jugement analytique n'est pas métaphysique, parce que son concept le serait... Donc la métaphysique, quoiqu'elle ait besoin de nombreuses analyses de concepts et de jugements analytiques, n'a proprement affaire qu'à des principes synthétiques *a priori* » [2]).

2° Comme la science, la métaphysique est un ensemble de connaissances d'ordre réel et non d'ordre idéal.

B.

Mais dans le passage même dont nous venons de citer une partie, Kant insinuait une DIFFÉRENCE : « La métaphysique, disait-il, a quelque chose de spécial, qui lui est propre dans la genèse de sa connaissance *a priori* ». Mais il ne devait s'expliquer que plus loin [3]).

1) Cfr. KANT, *Prolegomena*, §§ 40-43.
2) KANT, *Prolegomena*, § 4.
3) ID., *ibid.*, §§ 40 et suivants.

8. Première différence entre les sciences et la métaphysique.

« Les sciences s'appuient sur l'expérience, ou du moins la *constituent en lui donnant un sens* [1] ; tandis que la métaphysique n'a point affaire à des concepts, appelés *Naturbegriffe*, qui trouveraient leur application dans l'expérience, ni à ces autres concepts, appelés *Vernunftbegriffe*, qui s'appliqueraient à quelque expérience toujours possible sinon réelle. Elle a affaire à des concepts doués de réalité objective, et qui ne sont pas seulement des fictions de l'esprit. Elle a affaire aussi à des propositions dont la vérité ou la fausseté ne peuvent être constatées ou découvertes par le moyen d'aucune expérience ».

Bref, en kantisme, les « sciences » sont expérimentales, et la métaphysique ne l'est pas. La vérité de cette proposition ressort de ce que nous avons dit au sujet du *concept* selon Kant.

Corollaires.

9. Le caractère synthétique des mathématiques.

Ce que nous venons de dire du caractère expérimental de la science soulève une difficulté :

On peut s'étonner que Kant mette sur le même pied, quand il s'agit de les opposer à la métaphysique, les mathématiques et les sciences naturelles. Or, certainement elles ne sont pas « expérimentales », au même titre. D'ailleurs, Kant lui-même établit des différences appréciables entre la mathématique et la physique : « La différence essentielle de la connaissance mathématique pure d'avec toute autre connaissance *a priori*, c'est qu'elle doit procéder non par notions, mais toujours par la *construction* des notions » [2].

Mais c'est pour cela même que la mathématique possède un caractère synthétique (Plus bas nous verrons comment elle possède aussi un caractère expérimental).

1) « Les concepts purs de l'entendement ne servent qu'à écrire les représentations, pour qu'on puisse les lire comme expérience ». Kant, *Prolegomena*, § 30.

2) Kant, *Prolegomena*, § 4. — En 1764 parut *Inquisitio de claritate principiorum theologiae naturalis et ethicae*. Kant y signale déjà que les mathématiques procèdent par construction des notions et non par simple analyse.

Dans la *Kritik der reinen Vernunft* [1]), Kant s'appuie sur la « construction » des notions, propre à la connaissance mathématique. « Construire » un concept, c'est se proposer l'intuition *a priori* correspondante. La « construction » d'une notion exige donc une intuition qui, à moins de n'être que l'intuition d'un objet particulier, ne peut être proprement « empirique ». Cette intuition doit, toutefois, avoir dans la représentation une valeur universelle, qui la rende applicable à toutes les intuitions particulières des objets possibles qui rentrent dans ce concept. Telle, par exemple, une intuition déterminée de l'espace, de la ligne, du plan, etc. La science naturelle au contraire *(Naturwissenschaft)* ne procède pas par « construction des notions » telle que Kant vient de l'expliquer. Elle fait rentrer dans l'extension de certains concepts une matière empruntée à des perceptions sensibles. C'est ainsi qu'elle opère le changement des jugements *perceptifs (Wahrnehmungsurteile)* en jugements d'*expérience (Erfahrungsurteile).* La science naturelle, dans ce qu'elle a de propre, consiste donc en ce qui reste, après qu'on a supprimé la mathématique et la métaphysique. Son objet dépend directement des sources de l'expérience; tels le mouvement, l'impénétrabilité, la chaleur, etc. [2]).

En langage plus clair Kant aurait dit que la physique a pour objet les perceptions sensibles *qualitatives*, expliquées par des lois générales [3]). En ce qu'elle procède par le moyen de la sensation, elle diffère des mathématiques qui procèdent par imagination.

Cette différence n'empêche pas que l'une et l'autre aient en commun d'être synthétiques *a priori* plutôt qu'analytiques [4]). Quant

1) Page 713 de la 1re édition, antérieure aux *Prolegomena ;* p. 741 de la 2e édition, postérieure.

2) Kant, *Prolegomena*, § 15.

3) C'est ce qu'il voulait dire par son principe qui régit les « anticipations de la perception » : Dans toutes les représentations, le réel, objet de la conscience interne, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré *(Kritik der reinen Vernunft*, p. 207). C'est là un premier principe qui régit la physique. Il se distingue de celui qui régit les mathématiques et qu'il appelle l'« axiome de l'intuition » : toutes les intuitions sont des grandeurs extensives *(ibid.*, p. 202).

4) Il en résulte cependant cette différence : Ces jugements mathématiques sont apodictiques et certains *a priori*, tandis que les propositions de la physique ne sont certaines qu'*a posteriori* et empiriquement (Kant, *Prolegomena*, § 7). Une science peut donc être construite *a priori*, sans être certaine *a priori*.

Relevons, à ce sujet, la méprise de beaucoup d'interprètes (dogmatistes) du kantisme, qui prennent ce mot *a priori* toujours dans un sens critériologique, alors qu'il a le plus souvent chez Kant une acception idéologique.

Quant à l'induction kantienne, qui fonde la certitude générale empirique, voir Kant, *Logik*, I, 3, § 84. Cfr. Boutroux, *Revue des Cours et Conférences*, 1899-1900, p. 625.

à la physique, c'est évident. Quant à la mathématique, c'est la nécessité de « construire » les notions qui lui donne le caractère de toute science, et la rend synthétique *a priori* : « Comme elle doit, dans ses propositions, sortir de la notion pour aller à ce que contient l'intuition correspondant à cette notion, ses propositions ne peuvent jamais s'obtenir par une décomposition des concepts, c'est-à-dire analytiquement ; elles sont donc toutes synthétiques » [1]). Le mathématicien ne peut simplement tirer ses thèses d'une notion, celle de ligne, de triangle, etc., mais doit retrouver un concept dans une image, qui y ajoute quelque chose. Et Kant prouve par plusieurs exemples que cette image *ajoute* quelque chose à la notion. Il rappelle notamment qu'aucune notion pure, à elle seule, ne pourrait faire distinguer entre elles certaines choses qui sont symétriques l'une par rapport à l'autre, tout en n'étant pas, chacune, symétriques si l'on considère leurs parties propres. Ainsi, aucune définition ne peut s'appliquer à la main droite, qui ne s'applique en tous points à la main gauche. Les deux mains pourtant ne sont pas égales puisque non superposables [2]). Il en est de même de deux triangles sphériques scalènes, qui seraient opposés et obtenus en joignant sur chaque hémisphère les extrémités de trois diamètres.

10. Le caractère expérimental des mathématiques.

Poursuivant notre sujet, voyons comment les mathématiques sont pour Kant, non seulement synthétiques, mais encore de la science expérimentale.

Il arrive souvent à Kant d'appeler *expérience* la science physique seule, par opposition aux mathématiques [3]), et même de dire que celles-ci « nous fournissent l'exemple le plus éclatant d'une raison pure qui étend heureusement ses connaissances, par elle-même, et *sans le secours de l'expérience* » [4]). Et cependant,

1) Kant, *Prolegomena*, § 15.

2) Cet argument qui se trouve dans les *Prolegomena* (§ 13) avait été donné déjà en 1768 par Kant dans *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum* (pp. 291-301, de l'édition Rosenkranz). M. Mansion (*Revue néo-scolastique*, 1908, p. 449) étudie ce « paradoxe des objets symétriques », d'une façon qui laisse soupçonner qu'il ne saisit pas complètement la théorie kantienne de la « synthèse *a priori* ».

3) Kant, *Prolegomena*, § 2.

4) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 740.

n'appelle-t-il pas « expérience » *toute* science qui ne serait pas métaphysique, donc aussi les mathématiques ?

Cette contradiction apparente se résout facilement, si l'on comprend le sens kantien du mot *expérience.*

Est expérimentale la science synthétique *a priori* qui interprète la réalité sensible. Les mathématiques et la physique synthétisent toutes deux *a priori.* Les mathématiques *pures* sont, sans doute, indépendantes de la source propre à l'expérience : la sensation. Mais *en ce cas même* elles fournissent une série de propositions valant pour toute expérience *possible.* A ce titre, elles ne sont ni plus ni moins expérimentales que la physique : elles préparent les formes de l'expérience auxquelles la réalité concrète fournira une matière. Cette expérience, en mathématiques, portera sur la quantité seule ; en physique, sur la qualité.

D'ailleurs, les mathématiques et la physique coopèrent. Toute expérience proprement dite est double. L'objet d'une connaissance objective est d'abord rangé sous le concept propre aux mathématiques, celui de grandeur ; l'intuition de l'espace étant une intuition *a priori* de la sensibilité. A une seconde étape, l'expérience s'étend en rangeant son objet sous l'extension des concepts qui se partagent entre les autres catégories. Les propositions mathématiques et physiques se fécondent ainsi mutuellement. Kant donne, sous forme d'un couple de principes, la formule de cette compénétration des mathématiques et de l'expérience :

1° Toutes nos représentations, en tant qu'intuitions dans le temps et l'espace, sont d'abord « subsumées » sous le concept de la grandeur extensive.

2° Dans toutes les représentations, le réel, objet de la sensation, a un degré, une grandeur intensive, ou extension qualitative [1]).

Quant à déterminer *toute* la signification objective des représentations, ce n'est point le fait de la science mathématique. Cette objectivité est établie expérimentalement quand ces représentations sont comprises en outre à travers certains concepts *a priori*, ceux de substance, de cause..., et en conformité avec les principes qui régissent l'emploi de ces concepts. Ce sont ces principes qui constituent proprement les lois de la nature ; ils peuvent s'appeler dynamiques [2]).

1) Voir Kant, *Prolegomena,* § 24.
2) Id., *ibid.*, § 25.

Bref, les mathématiques *pures* servent à l'expérience à faire. Cessant ensuite d'être *pures*, elles entrent comme élément dans l'expérience proprement dite actuelle. Celle-ci ajoute aux connaissances mathématiques un surcroît de signification, ou plutôt ne forme avec elles qu'une connaissance *une*, expérimentale. En effet, l'on ne peut oublier que la différence entre la synthèse par imagination (propre aux mathématiques) et la synthèse par sensation (propre à la physique) n'a pas, dans la théorie kantienne de la matière et de la forme de la connaissance, l'importance qu'elle aurait dans une autre philosophie, pour donner ou ne pas donner à une science son caractère expérimental. La théorie de la science selon Kant se résume en effet en ce mot de lui : *idéalisme transcendantal ;* et en cet axiome : l'intelligence ne tire pas ses principes *a priori* de la nature, mais *elle les dicte* à la nature [1]).

N'oublions pas non plus que la science expérimentale est la science de l'expérience actuelle — ET POSSIBLE [2]).

11. Kantisme et métagéométrie [3]).

Ce qui précède légitime peut-être une excursion dans le domaine de la métagéométrie.

D'éminents mathématiciens ont soutenu que la théorie kantienne, qui explique le caractère synthétique et expérimental des propositions géométriques par la « construction » des notions, se trouvait contredite par les découvertes de la métagéométrie : « La métagéométrie, écrit M. Mansion [4]), en montrant l'inanité des idées de Kant sur l'espace, a donc ruiné par la base la métaphysique du criticisme ».

Nous nous permettons de douter de la conclusion du savant mathématicien [5]).

De quels arguments se réclame-t-il ?

1) KANT, *Prolegomena*, § 36. Kant souligne. Cfr. : « Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie, kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, dass sie bloss auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht, dass unsere sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen ». ID., *ibid.*, § 13, Anmerkung I.

2) ID., *ibid.*, § 30.

3) Extrait de la *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, février 1910.

4) MANSION, *Premiers principes de métagéométrie* dans la *Revue Néo-Scolastique*, 1896, p. 255.

5) Il n'est pas inutile sans doute de préciser notre attitude : n'adhérant pas à la

I. La métagéométrie démentirait la conception kantienne de la *nécessité* de la science mathématique : « L'existence de trois systèmes de géométrie distincts a une importance considérable au point de vue philosophique. Elle implique, en effet, le renversement de l'une des bases de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant : elle prouve l'inanité de ce que l'on peut appeler son impératif géométrique » [1]). En termes plus explicites [2]) : « La métagéométrie est en contradiction radicale avec cette conception [la conception kantienne] de l'espace comme représentation nécessaire *a priori*. En effet, la métagéométrie implique l'égale possibilité d'un nombre indéfini de géométries diverses, la géométrie euclidienne tout d'abord, puis toutes les variétés de géométries non euclidiennes. Comment la conception kantienne de l'espace pourrait-elle donner à la fois à l'entendement toutes les géométries diverses comme représentation nécessaire *a priori ?* C'est manifestement impossible ».

Cet argument revient à dire : Si, selon Kant, la géométrie constitue un système de représentations nécessaires, elle doit aussi être unique. Mais il y a là une équivoque à propos de la nécessité scientifique. Le mot *nécessaire* appliqué à une science a deux sens : il peut signifier d'abord la valeur universelle et la *rigueur apodictique* des thèses établies sur la donnée ferme des définitions et des axiomes, ou sur la donnée hypothétiqne des postulats ; il peut signifier en second lieu la *valeur exclusive* d'un système donné de thèses rigoureuses.

Et dès lors, l'argument de M. Mansion (s'il était établi) n'atteindrait la théorie épistémologique de Kant, qu'en atteignant du même coup la théorie d'Aristote. Car Aristote a, lui aussi, défini la science par la nécessité...

— Pardon ! répondrait sans doute M. Mansion, la métagéométrie atteint Kant, et elle n'atteint que lui. Car ce qui est incompatible avec le « triptyque géométrique » c'est la nécessité de

doctrine de Kant, nous ne voyons pas dans la métagéométrie un argument qui l'appuie. Mais nous disons : il n'y a pas à tirer de la métagéométrie un argument spécial et nouveau qui puisse faire avancer le débat entre partisans ou adversaires de Kant. Exactement comme l'argument de saint Anselme ne fait pas avancer la théodicée : déistes et athées peuvent parfaitement s'entendre pour le rejeter, car de l'élimination de cet argument ne résulte ni que Dieu existe, ni qu'Il n'existe pas ; la question reste ouverte...

1) Mansion, *loc. cit.*, p. 144.

2) Id., *ibid.*, p. 254.

cette intuition *a priori* qui est une pièce *spéciale* du système kantien ; la métagéométrie transgresse l' « impératif géométrique ».

— L'argument, répondrons-nous, n'est pas *ad rem*. On a prêté à Kant le mot « impératif géométrique » ; mais ce mot n'est pas de Kant. Ce qui est de Kant, c'est l'affirmation qu'il faut « construire » [1]) des notions dans des intuitions, mais il n'en résulte pas la désignation de quelque intuition exclusive. Kant a soutenu (comme Aristote d'ailleurs) qu'il fallait une intuition à la base du travail intellectuel ; il a soutenu (malgré Aristote cette fois) qu'elle ne pouvait être qu'*a priori ;* il a soutenu encore qu'il fallait un intermédiaire entre la sensation et l'intelligence, et que cet intermédiaire était le « schème ».

Or Kant reconnaît « aux intuitions *a priori* » quand, sous forme de « schèmes », elles servent d'intermédiaire entre la sensation et le concept pour permettre l'élaboration d'un jugement, la plus grande plasticité. Qu'on s'en rapporte à ce que Kant dit du schématisme de l'entendement : En choissant le *temps* comme schème *général*, il n'a pas exclu l'*espace* comme schème *spécial* en certains cas (il le dit expressément). Par conséquent, par analogie avec l'intuition du temps, il n'a pas figé la représentation de l'espace dans une image à arêtes fixes, mais l'a laissée quelque peu flottante et capable à la fois de soutenir le concept *et de se régler sur lui*. Voici à ce sujet un passage [2]) qui ne laisse aucun doute sur la pensée de Kant :

« *Dans le fait, nos concepts sensibles purs n'ont pas pour fondement des images des objets, mais des schèmes* [3]). Il n'y a pas d'image d'un triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général. En effet, aucune image n'atteindrait la généralité du concept en vertu de laquelle celui-ci s'applique à tous les triangles, rectangles ou non, etc. [4]) ; mais elle serait toujours restreinte à une seule partie de cette sphère. Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée et

1) Par ce mot « construire », Kant entend l'opération qui consiste à se représenter à l'imagination les figures mêmes dont parlent les thèses géométriques, pour soutenir le travail intellectuel de la démonstration, et, au besoin, pour en fournir l'argument.

2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 180-181. Voir traduction de MM. TREMESAYGUES et PACAUD, pp. 177-178.

3) C'est nous qui soulignons, ici et plus loin.

4) Kant se serait-il contredit si, par les mots *und so weiter* (*etc.*), il avait voulu signifier : *triangles euclidiens, riemanniens et lobatchefskiens ?* — Ce mot *etc.* ne se trouve pas dans la traduction citée, nous l'y ajoutons et il devrait s'y trouver.

il signifie une règle de la synthèse de l'imagination, relativement à des figures dans l'espace ; un objet de l'expérience ou une image de cet objet atteint bien moins encore le concept empirique, *mais celui-ci se rapporte toujours immédiatement au schème de l'imagination comme à une règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept général.* Le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut exprimer en général la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque chose de particulier que m'offre l'expérience, ou mieux à quelque image possible que je puisse représenter *in concreto.* Ce schématisme de notre entendement... est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productrice — et que le *schème* des concepts sensibles, comme des figures dans l'espace, est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure *a priori*, au moyen duquel et suivant lequel les images sont tout d'abord possibles — et que ces images ne doivent toujours être liées au concept qu'au moyen du schème qu'elles désignent et auquel elles ne sont pas en soi entièrement adéquates. »

La seule chose qu'il importe à présent de remarquer, quant à cette théorie, c'est qu'elle nous mène loin de l' « *impératif géométrique* » !

II. Kant avait dit de la mathématique, non seulement qu'elle était une science nécessaire, mais aussi qu'elle était *synthétique a priori.* Peut-être la métagéométrie fournit-elle un argument nouveau et spécial au moins contre cette autre théorie de Kant ?

Encore une fois, nous croyons que non.

M. Mansion [1]) défigure, de très bonne foi d'ailleurs, l'idée de Kant sur les jugements synthétiques *a priori.* Il écrit : « Kant avait appris et enseigné les mathématiques élémentaires et avait été frappé du caractère universel et nécessaire de leurs propositions. La profonde conviction de leur certitude apodictique, d'une part, l'impossibilité où il se trouvait, d'autre part, de les ramener à des jugements analytiques, à cause de la manière étroite dont il concevait ceux-ci, le conduisirent à faire des mathématiques une science absolument subjective [2]). Les propositions

1) Mansion, *loc. cit.*, p. 253.

2) Le mot *absolument* est de trop. Nous ne redirons pas que, dans l'idée de Kant,

fondamentales de la géométrie, dénuées de preuves proprement dites, par hypothèse, mais auxquelles la raison adhère nécessairement, sont appelées des jugements synthétiques *a priori...* »

On ne voit pas bien comment Kant aurait dû être amené à faire des mathématiques une science « *absolument subjective* » précisément, entre autres, par « sa profonde conviction de la certitude apodictique » des propositions universelles et nécessaires des mathématiques ? ?

C'est encore trahir une méprise — fréquente d'ailleurs chez les interprètes de Kant — que de dire : « Si les mathématiques ne sont pas analytiques, elles sont pour Kant synthétiques *a priori*, *et du même coup absolument subjectives* ». S'exprimer ainsi, c'est croire que *chez Kant* le mot *synthétique a priori* signifie *dénué d'objectivité et de certitude.* C'est tout le contraire, sinon en droit, au moins selon *le fait de la pensée* de Kant. (Et c'est de cela seul qu'il s'agit en ce moment, où nous nous demandons : quel argument spécial et nouveau la métagéométrie fournit-elle contre Kant ?) C'est tout juste pour expliquer l'objectivité et la certitude que Kant invente son mécanisme de la synthèse *a priori.*

Enfin, « l'impossibilité où se trouvait Kant de ramener les propositions mathématiques à des jugements analytiques » est assez peu clairement démontrée par les simples mots : « à cause de la façon étroite dont il concevait ceux-ci ».

Nous croyons comprendre ce que M. Mansion entend par cette « façon étroite ». En effet, plusieurs auteurs l'ont signalée. Elle consiste à considérer le jugement analytique comme un jugement où le prédicat est tiré de la considération du sujet *seulement.* Et on y oppose cette autre conception d'après laquelle il y a *deux* sortes de jugements analytiques, l'un où le prédicat est contenu dans le sujet, l'autre où la définition du prédicat met en lumière son appartenance au sujet.

Fort bien, répondrait Kant ; vous venez simplement de me démontrer qu'il y a *deux* façons, plutôt qu'*une*, de faire cette opération oiseuse qui s'appelle une analyse ; mais vous ne m'avez pas démontré qu'elle fût autre chose qu'une opération oiseuse. Comme c'est cela que je soutiens, moi, j'ai estimé inutile de chercher exactement combien il y a de façons différentes de

la science a une valeur relative. Abstraction faite du nihilisme auquel doit aboutir le subjectivisme kantien, mais auquel Kant ne veut pas adhérer, le criticisme n'avoue que le relativisme.

perdre son temps à faire des jugements analytiques. Mais du moment que vous me dites qu'il y a deux façons, je veux bien l'admettre. Même je l'admets d'autant plus volontiers que je définis les jugements analytiques « ceux où l'union du prédicat avec le sujet est conçue comme un *rapport d'identité* » [1]). Dès lors, pourquoi protesterais-je si on vient m'apprendre que l'on peut de plus d'une façon voir que le sujet et le prédicat reviennent au même : en regardant le prédicat à travers le sujet ou le sujet à travers le prédicat ? Cela importe peu, puisque précisément ils reviennent au même. Si, par hypothèse, j'avais raison de dire que l'analyse *comme telle* est forcément inextensive, cela n'est pas réfuté par l'énumération détaillée des divers procédés d'analyse.

A notre avis, les considérations sur les différents procédés d'analyse, ne sont que des travaux d'approche. Elles ont pour effet de montrer que Kant s'est trompé sur un point obvie, et elles peuvent par conséquent faire présumer qu'il s'est trompé sur des points moins obvies. Voilà leur portée polémique. Quant à leur portée directe, elles nous amènent, après avoir démontré le *mécanisme* de l'analyse, à en voir l'âme. Alors seulement elles atteignent Kant directement.

Or, voici l'âme de l'analyse : l'analyse (et en ce cas il importe de combien de façons elle se fait) n'a pas pour objet une *notion signifiante*, mais la *réalité même signifiée* par une notion ; l'analyse porte non sur ces éléments sans lesquels l'être *ne peut être conçu*, mais sur ceux sans lesquels il ne peut *pas être*. C'est ce que nous avons déjà montré, au chapitre II, nº 7. Quand on parle de la notion thomiste des jugements en matière nécessaire, à opposer à la théorie kantiste des jugements analytiques, c'est ceci qu'il faut opposer : l'analyse ne détermine pas tous les éléments *notionnels* d'un sujet ou d'un prédicat, mais elle déclare ce qu'il faut que *soit* un être, signifié par une notion, sous peine de n'être même plus l'être qui répond à cette première notion. L'énumération des différents procédés d'analyse n'est qu'un travail préparatoire ou un corollaire ; *par elle-même*, elle n'atteint pas Kant.

Quoi qu'il en soit, Kant n'a pas compris ce que sont les jugements analytiques. Mais c'est trop déprécier l'acuité de son esprit critique que de ne pas présenter son objection avec toute sa

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung IV.

force spécieuse. Voici ce que dit Kant : L'analyse, donc *toute* analyse, est *forcément* un procédé oiseux, car d'une donnée qui est un objet de pensée, et par la simple pensée, que tirer qui ne soit déjà contenu dans la donnée ? Donc, l'analyse ne peut être qu'explicative du savoir et non extensive. — La force de cette objection tient à l'analyse de l'analyse même, et se formule en ces mots : *Il est impossible* que l'analyse étende le savoir. Dès lors, — le raisonnement kantien continue, — donnez-moi une science extensive du savoir, par exemple, les mathématiques, et je conclus : Si même je ne sais pas *comment* elle est synthétique, j'ai, au moins, le droit de dire : assurément elle n'est pas analytique, car elle n'est pas faite seulement de tautologies voilées ; et comme il n'y a pas de milieu entre *analytique* et *synthétique*, je conclus : elle est synthétique ; et elle est synthétique *a priori*, car elle est universelle et nécessaire ; il suffirait même qu'elle soit simplement objective [1]).

Ainsi, lorsque Kant fait des mathématiques des propositions synthétiques *a priori*, ce n'est pas, dans la pensée de Kant, parce que, comme soutient M. Mansion, « elles seraient dénuées de preuves proprement dites, par *hypothèse* », mais parce que, *en vertu d'une thèse préalable* que Kant croit avoir démontrée, *il serait impossible* qu'une science objective et universelle soit, à la fois, extensive et analytique.

Vient *ensuite* la question : *Comment*, en fait, les mathématiques sont-elles synthétiques ? ou : quel est, déterminément, leur procédé de synthèse ?

A quoi Kant répond par sa théorie de la « construction des notions », pour expliquer comment les mathématiques sont une science expérimentale portant sur l'expérience actuelle et *possible*. La physique est synthétique parce qu'elle progresse moyennant la compénétration d'une perception sensible et d'un concept ; la mathématique, moyennant la compénétration d'un concept et d'une image qui dépend, malgré son indétermination, d'une intuition *a priori*. La physique est synthétique en ce qu'elle projette un objet de perception dans un concept ; la mathématique, en ce qu'elle projette un concept dans un objet d'imagination, ou plus exactement dans un « schème ». Or, la mathématique trouve là un

1) Et ce que M. Mansion ajoute des jugements *synthétiques a posteriori* n'est pas exact : il les confond avec les jugements de perception, *Wahrnehmungsurteile*. *Tout* jugement synthétique a *aussi* un élément *a posteriori*.

principe d'extension, qui la fait sortir des pures tautologies : son procédé de synthèse lui fait voir une *raison* de formuler tel théorème plutôt que tel autre. De son côté, la physique trouve le principe de son extension dans le *surcroît* que la constatation des faits apporte à la contemplation pure des axiomes généraux, si tant est que cette constatation n'éveille pas elle-même la notion des axiomes.

Or, par elle-même et à ne considérer qu'elle seule, la métagéométrie convainc-t-elle d'erreur toute la philosophie des mathématiques de Kant ?

Nous croyons que non. Un adversaire de Kant, qui n'aurait pas su le réfuter avec la seule géométrie euclidienne, ne le pourra pas davantage sous le règne de la métagéométrie. Car pourquoi les théories kantiennes de la nécessité des mathématiques, ou de leur caractère synthétique et expérimental, telles que nous les avons exposées, seraient-elles tout d'un coup convaincues d'erreur par la seule apparition de géométries nouvelles, différentes de la géométrie ancienne, mais homogènes avec elles ? Comme « les géomètres non euclidiens ont établi l'égale *valeur logique* des géométries euclidienne, lobatschefskienne et riemannienne » ; comme « ces géométries... expliquent également bien les propriétés de l'espace réel » [1]), — elles se prêtent aussi également bien, ou également mal, à l'explication kantienne de la science mathématique [2]).

Bien plus, nous croyons que si Kant avait connu la métaphysique, il y aurait trouvé non de quoi infirmer, mais, au contraire, de quoi confirmer ses vues.

1) Mansion, *Gauss contre Kant*, *Revue Néo-Scolastique*, 1908, p. 446.

2) Relevons à ce sujet que la multiplicité des *géométries* ne constitue pas ou ne nécessite pas plusieurs *philosophies* de l'espace. Voir D. Nys, *La nature de l'espace*, Bruxelles, 1907, pp. 186, etc. : « Quelle que soit la valeur de la métagéométrie... l'espace existe avec sa nature propre... et il appartient à la métaphysique d'en faire connaître les caractères ..

» La divergence des trois géométries ou plutôt leur opposition partielle tire son origine non de la *nature* des espaces présupposés, mais uniquement du caractère des *éléments géométriques* qui y sont contenus... Les deux questions sont indépendantes l'une de l'autre ». Et non seulement à trois géométries ne répondent pas trois philosophies de l'espace, mais même cela serait impossible : il ne peut y avoir qu'une seule philosophie de l'espace. Cette philosophie est vraie ou fausse, elle est celle d'Aristote ou de Kant, ou de quelque autre ; mais ce n'est pas la géométrie qui obligera le métaphysicien à choisir.

Il aurait dit sans doute : n'avais-je pas soutenu que les définitions et les thèses de la géométrie ne peuvent être tirées, par pure analyse des seules notions [1]) ? Sinon, il faudrait pouvoir tirer toutes les propriétés essentielles des définitions. Il ne faudrait point à ces définitions ajouter des axiomes complémentaires, exprimant, par exemple, que la ligne droite est la plus courte ; qu'entre deux points il n'y a qu'une droite possible ; que, par rapport à une première ligne, il n'y a pas moyen de mener plus d'une parallèle par un point donné. Ces axiomes sont des « postulats », origines de toute métagéométrie. A lui seul, ce mot « postulats » légitime le mien : « synthèses *a priori* » ; il exprime la nécessité où nous sommes de féconder un concept par une intuition ; et, sauf contradiction, de faire concorder le concept et l'intuition ; or, cette intuition est *a priori*, puisqu'elle devance l'expérience...

L'apparition des géométries non euclidiennes ne peut me donner un démenti, continuerait Kant. L'époque tardive de cette apparition prouve qu'il n'y a qu'une seule géométrie, celle d'Euclide, qui réponde entièrement à la conception *naturelle* de l'esprit humain [2]). Il faut un effort spécialement vigoureux, une puissance d'abstraction peu commune, pour créer les autres géométries et même pour les comprendre. Dès lors, de ce qu'il y a de plus aisé à l'esprit humain, concluez à ce qui est le minimum indispen-

1) Aussi sommes-nous tout étonnés d'entendre M. Mansion trouver, précisément là, la raison pour laquelle Kant aurait eu tort contre Gauss qui disait : « La *différence* de... deux systèmes de droites *ne* peut *pas* se réduire à des concepts, mais seulement se MONTRER (vorZEIGEN) sur des objets réellement existants » ; c'est M. Mansion qui souligne (Voir *Revue Néo-Scolastique*, 1908, p. 448). M. Mansion croit que le mot *montrer* détruit toute l'explication kantienne de la synthèse *a priori ;* c'est l'inverse : quand une thèse ne se réduit pas à un concept, et que cependant on la voit, c'est, dit Kant, que l'esprit se la m o n t r e, précisément pour avoir fait une synthèse... (Voir, entre autres passages, les *Prolegomena*, § 22). C'est même alors seulement qu'il se montre quelque chose qui *étende* le savoir, sans plus seulement l'*expliquer*.

« Comme on le voit, ajoute M. Mansion, Gauss a été fortement frappé de ce fait d'observation, que l'espace réel a trois dimensions et *qu'il est impossible de réduire cette intuition à des concepts* ». Il n'y a point *en cela* une observation qui atteigne Kant ! Au contraire.

2) « Notre imagination est aussi très approximativement euclidienne si l'on peut ainsi dire », écrit M. Mansion (*loc. cit.*). N'est-ce pas trop peu dire, et le dire trop timidement ? Notre imagination est nettement euclidienne. Les exemples cités par M. Mansion sont-ils concluants ? Il aurait dû s'en rapporter aux cas où l'imagination a pour seul rôle de soutenir le concept. Et dès lors, il nous semble incontestable que la droite euclidienne répond seule aux exigences de la représentation totale, mi-imaginée, mi-intelligée. Il faut violenter l'imagination pour concevoir une droite rieman-

sable : « construire » les notions. C'est tout ce que j'ai soutenu : Je n'ai point dit que la géométrie euclidienne fût seule scientifique [1]), j'ai analysé par quoi, au fond, était de fait scientifique, la géométrie prépondérante, la seule que je connusse.

Mais mon criticisme, dans son ensemble, ne tue pas dans l'œuf les géométries non euclidiennes. Au contraire : Si je soutiens que c'est à raison du secours des postulats que la géométrie est synthétique *a priori*, ma thèse est confirmée par le fait que même les géométries nouvelles ne parviennent pas à se passer de postulats. La géométrie riemanienne, en effet, rejette le postulat 6 d'Euclide, — ce qui est aussi *postuler*, mais postuler qu'il soit faux ; — et la géométrie lobatchefskienne postule aussi quelque chose, à savoir : la fausseté du postulat 5 d'Euclide [2]). D'ailleurs la notion mère de la métagéométrie n'est-elle pas que la vérité ou la fausseté du postulat d'Euclide sont indémontrables, et qu'il restera éternellement un postulat [3]) ?

Au reste, si *une* science est synthétique parce qu'elle est extensive, *a fortiori*, la constitution de *deux* sciences nouvelles plaide-t-elle en ma faveur : si l'analyse ne parvient pas à constituer *une* science, comment en créerait-elle *trois* quant à un seul objet ? Si elle n'est pas unique, elle n'est pas analytique !

Et si vous m'accusez de subjectivisme, remarquez que le subjectivisme s'accommode mieux de trois systèmes différents de thèses se rapportant à un seul objet, que le dogmatisme objectiviste ! Un jour, la métagéométrie fera crier peut-être aux « Incertitudes de la géométrie » !

Et si, enfin, ma théorie de la science n'admettait pas, selon vous, une triple géométrie, j'ai une théorie de la métaphysique qui lui fait bon accueil : la géométrie euclidienne serait la géométrie phénoménale ; les autres seraient des géométries noumémales. La métagéométrie serait pour la géométrie euclidienne ce

nienne. De même, dans l'exemple cité par M. Mansion : « deux longues allées parallèles d'arbres nous donnent l'image de deux droites lobatschefskiennes asymptotiques », — ne faut-il pas corriger ce qu'on voit, pour appeler parallèle cette double rangée ; et ne faut-il pas, pour l'appeler parallèle, s'en rapporter au concept interne ? De là la nécessité impérieuse d'*apprendre* le dessin pour ne pas commettre de fautes de perspective.

1) M. Mansion (*loc. cit.*, p. 451) affirme que pour Kant « l'espace est une représentation nécessaire *a priori* telle qu'elle donne aux intuitions extérieures les propriétés *énoncées dans les Eléments d'Euclide* ». Kant n'a pas dit cela que nous sachions.

2) M. Mansion, *loc. cit.*, p. 153.

3) Id., *ibid.*, p. 149.

qu'est la métaphysique pour la science expérimentale. Ai-je interdit à l'esprit de « penser », sinon de « connaître », ce qui n'est point soumis aux conditions de la science expérimentale ? Et ces « objets de pensée » constituent la matière d'une métaphysique à laquelle je reconnais un caractère scientifique.

J'ai d'ailleurs entrevu positivement la science générale de l'espace, qui se libérerait des *intuitions* de l'espace telles que nous les avons en fait. La métagéométrie n'a certes point contredit cette prévision ou divination [1]) ; je n'ai pas soutenu d'avance contre elle que l'esprit fût astreint à l' « impératif géométrique » et empêché de créer par abstraction une science purement intellectuelle de l'espace, généralisation supérieure aux postulats de

1) Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, chap. I, § 30 (1747). Voir *Kant's gesammelte Schriften*, p. 24, Band I, erste Abteilung ; *Werke*, erster Band. Berlin, 1902.

Kant avait dit dans ses *Prolegomena* (§ 12) que l'espace, tel que nous le concevons, n'a que trois dimensions. Il s'agit là de l'espace euclidien. Dans son idée, cette thèse est synthétique *a priori*, dans le sens où il entend ce mot : il faut, pour la formuler avec certitude, s'aider de la « construction » de l'espace, au moyen d'une intuition *a priori*, ainsi que de l'imagination. « La proposition, dit Kant, que trois droites seulement peuvent se couper à angle droit en un seul point ne peut pas se démontrer par notions [ce qu'aucun géomètre ne contestera] ; elle porte immédiatement sur une intuition pure *a priori* [thèse dont la vérité, ou plutôt, la fausseté, est indépendante de la métagéométrie], parce qu'elle est apodictiquement certaine [ce qui doit s'entendre en accord avec le contexte : quand nous joignons l'intuition à la notion] ». Or, à l'endroit indiqué, mais publié longtemps avant (1747), Kant se demande d'où vient cette conception d'un espace, comme déterminé entièrement par trois dimensions ? Il l'attribue à la vérification expérimentale de cette loi : les substances existantes agissent l'une sur l'autre, de telle sorte que la force de l'action soit en raison inverse du carré de la distance. En effet, cette loi se concilie surtout avec l'hypothèse que le monde existant réalise la géométrie euclidienne. L'expérience ne porte que sur une partie de l'univers, celle où nous sommes et qui est à notre portée. Mais nous étendons par analogie à la totalité de l'univers cette conception de l'espace. Cependant la loi qui la fonde est arbitrairement établie par Dieu. De toute autre, que Dieu aurait choisie, résulterait une étendue spatiale qui aurait d'autres propriétés et d'autres mesures. C'est ici que Kant ajoute une parole que nous pouvons considérer comme une divination de la métagéométrie : « *Une science de toutes ces espèces possibles de l'espace constituerait assurément la géométrie la plus haute qu'une intelligence humaine puisse concevoir.* Quant à l'impossibilité où nous sommes de nous représenter l'espace autrement qu'à trois dimensions, elle tient, me semble-t-il, à ceci : nous recevons les impressions du dehors, selon la loi du rapport inverse de la distance ; et nous sommes ainsi faits que non seulement nous subissons de la sorte certaines impressions, mais aussi que nous agissons de même sur les corps extérieurs ».

Remarquons que, mettant en scène un homme « réduit au simple sens de la vue » et ajoutant que « la géométrie d'un tel homme serait toute différente de la nôtre », M. Mansion (*loc. cit.*, p. 251, note) fait une remarque semblable et tout à fait homogène à celle de Kant.

l'intuition. Encore une fois, les métagéomètres sont pour moi, non des adversaires, mais des alliés.

Voilà ce que Kant eût certainement dit.

Il se serait flatté, sans doute : la métagéométrie ne prouve pas plus la thèse kantienne de l'intuition *a priori* de l'espace, que celle du caractère synthétique des mathématiques. D'autre part, cependant, par elle-même ou par elle seule, la métagéométrie ne prouve pas contre Kant. Il explique aussi bien — et aussi mal — les géométries de Lobatchefsky et de Riemann que celle d'Euclide.

A la vérité, la métagéométrie constitue, pour ceux qui, comme nous, refusent d'adhérer aux thèses kantiennes, une difficulté nouvelle, d'ailleurs parfaitement soluble. La difficulté est sérieuse : comment expliquer qu'il y ait trois droites qui répondent à une même définition, alors que leur différence tient à l'imagination qui tend d'ailleurs à en écarter toujours deux ? On ne dira pas qu'il y a trois espèces de droites, comme il y a trois ou plusieurs espèces de courbes : le cercle, l'ellipse, la cycloïde, la parabole, etc. Car ce qu'on appelle « espèces » de droites, ne sont pas des « espèces » proprement dites, mais trois acceptions différentes du même mot, étiquette générique ; — ce qui est tout différent [1]).

L'explication la plus obvie de la métagéométrie est celle qu'on tirerait de la théorie kantienne.

Mais, — répétons-le, — il n'en résulte pas que cette explication soit décisive, ni que Kant ait raison. Spécialement, la métagéométrie ne prouve pas que notre intuition de l'espace soit vraiment et ne puisse être qu'*a priori*. Il n'est pas démontré qu'elle ne puisse être postérieure à l'expérience, et en dépendre. L'imagination, par le pouvoir qui lui est propre de combiner, d'agrandir et de dépasser la perception concrète et immédiate, peut se forger une intuition donnée. Et le caractère quasi exclusif de notre façon euclidienne d'imaginer, opposé à la multiplicité des sciences géométriques, ne prouve pas le caractère *a priori* de l'intuition de l'espace. Il ne supprime pas davantage le caractère analytique de la géométrie, euclidienne ou autre. Ce caractère analytique ressort de la rigueur logique de toutes les géométries et de leur généralisation sous forme de métagéométrie. Plus spécialement, il ressort des considérations que nous avons rappelées

1) Ainsi le bœuf, le cheval et le mouton sont trois espèces différentes d'animaux, mais ce n'est pas à cause d'une acception différente du mot *animal*.

sommairement plus haut sur le procédé d'analyse selon saint Thomas : L'analyse porte sur la *réalité signifiée* à la fois par le concept et par l'image concordante et dépendante ; mais ne porte pas précisément sur la *notion signifiante* [1]).

D'ailleurs on peut saisir sur le vif la méprise que Kant a commise quant au procédé d'analyse, et corrélativement quant au procédé de synthèse, en remarquant que c'est violenter le sens réel du mot synthèse que de l'appliquer tout à la fois au procédé de la physique et à celui des mathématiques ; — de la physique, parce qu'elle intellige (subsumiert) des perceptions ; et des mathématiques, parce qu'elles construisent des notions.

Pour conclure cette étude, nous disons donc : la métagéométrie, *par elle-même*, ne renverse pas les théories de Kant sur l'espace ni, partant, sa philosophie de la connaissance mathématique. Elle *semble* donner raison à Kant. Mais, au fond, avant comme après l'apparition de la métagéométrie, la question du caractère synthétique des mathématiques et de la géométrie doit être résolue par une analyse du procédé d'analyse lui-même, — plus juste et plus profonde que celle que Kant a élaborée.

Plus récemment, M. Mansion a présenté au Congrès philosophique de Heidelberg et publié ensuite dans la *Revue Néo-Scolastique* (1908, pp. 441-453), un travail intitulé *Gauss contre Kant, sur la Géométrie non Euclidienne.* Ce travail ne renferme aucun argument nouveau que l'autorité de Gauss.

« Les assertions de Gauss sur ce point [à savoir le postulat fondamental de Kant : l'espace est une représentation nécessaire *a priori* qui est le fondement de toutes les intuitions extérieures] sont tellement catégoriques qu'il faut admettre ou bien que Kant s'est radicalement trompé dans ses vues sur l'espace, ou que Gauss n'a pas compris la *Critique de la raison pure.*

» Pour ceux qui connaissent la profondeur et la tournure philosophique du génie de Gauss, et qui savent la place presque unique qu'il occupe dans l'histoire des sciences mathématiques et physiques... il est bien difficile d'admettre la seconde alternative...

1) Cet argument sert à convaincre Kant d'*erreur* quant à sa théorie sur les jugements analytiques. Peut-être même aurions-nous le droit de signaler une *contradiction* en ceci : qu'il donne comme exemple de jugement analytique le suivant : *Alle Körper sind ausgedehnt* (*Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung IV) et que, en même temps, il considère comme un procédé de synthèse, la « Anwendung derselben [der blossen Begriffe] auf Anschauung » (*Ibid.*, Vorrede zur 2. Auflage, p. XIV).

» L'autre alternative, au contraire, n'a rien d'invraisemblable *a priori* : Kant a montré... qu'il ne connaissait que très mal les éléments des mathématiques... »

A cet argument, très indirect, nous répondons :

1° Supposons qu'un disciple de Kant s'avise d'en dire autant : Gauss et Kant diffèrent d'avis ; or, il n'est pas possible que Kant n'ait pas compris Gauss ou qu'il ne se soit pas rendu à ses raisons si elles avaient été bonnes ; donc Gauss a tort. — Pareille discussion est insoluble, sauf par l'examen intrinsèque des raisons alignées de part et d'autre.

2° Il n'est pas requis, pour discuter la philosophie des mathématiques, d'avoir pratiqué en détail les mathématiques ; il suffit d'en connaître les principes et les procédés ; la question est avant tout d'ordre philosophique. *A priori* donc, Kant avait dans cette discussion plus d'autorité que Gauss.

Plus loin, M. Mansion fait peu de cas de l'intelligence de Kant. Il dit : « Dans la *Critique de la raison pure*, faute de bien savoir la définition du signe + et de 5, Kant ne voit pas que l'on peut prouver que $7 + 5 = 12$, par une suite de jugements analytiques ». Ce serait grave, en effet, que d'ignorer ce qu'est 5 et ce qu'est une addition ; et, sans être kantiste, on est honteux de penser que depuis un grand siècle tant d'intelligences ont suivi dans ses erreurs un écrivain qui ne savait pas ce que signifie le chiffre 5 et le signe +. Mais on peut faire remarquer à M. Mansion qu'il y a *deux* façons d'expliquer ce que dit Kant. Ou bien, effectivement, Kant ignore ce que signifie + et 5 ; ou bien Kant a sur les jugements analytiques une certaine théorie que Kant croit de bonne foi pouvoir appliquer aux additions simples, telles que : $7 + 5 = 12$. En quoi Kant se trompe, et dans la théorie même et, partant, dans son application. Mais il faut reconnaître que si, dans la république des philosophes contemporains, Kant a pu usurper un sceptre, ce fut à condition tout d'abord de n'avoir pas, pour des méprises trop grossières, mérité la férule.

12. Conclusion.
Objet formel de la métaphysique spéculative.

On conçoit donc en quel sens toute « science » (y compris les mathématiques, et malgré la constitution de la métagéométrie) serait, pour Kant, expérimentale ; et comment la « science » diffère en cela de la métaphysique.

Cette première différence entre la science et la métaphysique nous permet de déterminer à présent avec plus de précision quel est, en kantisme, *l'objet de la métaphysique spéculative.*

Cet objet c'est l'absolu, c'est-à-dire l'inconditionné. C'est cet objet que nous concevons par delà la science expérimentale, sans pouvoir le saisir empiriquement. Après avoir atteint une connaissance scientifique, après s'être rendu compte comment il arrive à pareille connaissance, l'esprit se surélève par rapport à cette première connaissance. Se repliant sur lui-même, dans une réflexion objective, il peut chercher à établir une relation avec certains objets, sans devoir ni sans pouvoir s'aider de l'expérience. L'expérience ne satisfait pas les besoins de l'esprit. Chacune d'elles — et la somme de toutes — ne sont qu'une partie de son domaine. La totalité de l'expérience possible n'est pas elle-même possible comme expérience. Il faut donc qu'il y ait des concepts de la raison portant sur la totalité, c'est-à-dire sur l'unité collective, de toute expérience possible [1]).

Dans la *Kritik*, Kant explique et applique ce principe : « Un concept transcendantal de la raison est celui de la totalité des conditions requises pour un résultat expérimental donné. Or l'inconditionné seul rend possible la totalité des conditions (ou vice versa, la totalité des conditions est elle-même inconditionnée). De la sorte, un concept propre à la raison pure ne peut être compris que comme un concept de l'inconditionné, pour autant qu'il est à la base d'une synthèse de choses conditionnées...

La métaphysique a ainsi pour objet l'absolu.

Le concept transcendantal de la raison remonte synthétiquement à la totalité absolue des conditions, et s'arrête à ce qui est *inconditionné* tout court. La « raison » abandonne à l'« entendement » tout ce qui se rapporte immédiatement aux objets de l'intuition, ou surtout à leur synthèse opérée par l'imagination. Elle se met en marge de l'entendement et après que celui-ci s'est servi de ses concepts, elle cherche à pousser l'unité synthétique, qui est conçue dans les catégories, jusqu'à ce qui est inconditionné de toute façon. On obtient de la sorte une *unité de raison* des représentations. On pouvait appeler *unité de l'entendement* celle que procurent les catégories » [2]). Ainsi Kant écrit :

« Si tous les *concepts purs* tendent à l'unité synthétique des

1) Kant, *Prolegomena*, § 40.
2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 379 et suiv.

représentations, les *idées transcendantales* se rapportent, elles, à l'unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général. Toutes les idées transcendantales se ramèneront ainsi à trois classes. La première renferme l'unité absolue du *sujet pensant ;* la seconde, l'unité absolue de la *suite des conditions de la représentation ;* la troisième, l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée... Car, en somme, toutes les relations que la connaissance peut avoir reviennent à sa relation avec le sujet, ou avec l'objet. Cette dernière relation se subdivise selon qu'on considère l'objet précisément comme représentation, ou comme objet de pensée en général. Elle est donc triple, la relation dont nous pouvons nous faire une idée : 1° la relation avec le sujet connaissant ; 2° avec les objets d'expérience ; 3° avec toute chose en général.

Le sujet pensant est l'objet de la psychologie. La totalité de toutes les représentations, c'est-à-dire le monde, est celui de la cosmologie. La condition suprême de la possibilité de tout ce qui peut être pensé, l'être des êtres, Dieu, est l'objet de la théologie » [1]).

C'est ainsi que la métaphysique spéculative comporte un triple objet : l'homme, le monde, et Dieu.

13. Seconde différence entre la science et la métaphysique.

Nous savons déjà que les idées relèvent de la « *Vernunft* », tandis que les concepts relèvent de l'entendement, « *Verstand* ». Il en résulte une seconde différence entre la science et la métaphysique.

De ce qu'elle ait pour objet l'inconditionné absolu, la métaphysique s'inspire, dans le dénombrement des idées de la raison, d'un tout autre principe que la science dans le relevé des catégories. L'entendement ramène les phénomènes à l'unité au moyen de certaines règles ; la raison, elle, ramène les règles de l'entendement à l'unité au moyen de certains principes. Elle est donc la faculté des principes, comme l'entendement est la faculté des règles.

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 391. On comprend ainsi que l'idée cosmologique (le monde), qui est proprement l'idée d'une somme, considère cette somme comme un bloc un, et soit mise sur le même rang que les idées psychologique et théologique dont l'objet est vraiment un : l'âme et Dieu.

Il faut bien entendre ce mot : *faculté des principes.* Kant ne veut point dire que la science expérimentale ne raisonne pas et ne s'inspire pas aussi de principes. Le titre *faculté des principes* est donc attribué en quelque sorte *a potiori.* En langage ordinaire ne dirions-nous pas aussi que c'est la « raison » qui agit, quand nous voyons un homme déduire une conséquence très éloignée de données simples ? Ce serait le cas, si un détective désignait sûrement l'auteur d'un méfait, après avoir saisi sur les lieux quelques indices insignifiants en apparence. C'est donc à un titre spécial que la raison mérite le nom de *faculté des principes.* D'autre part, nous attribuerons à l'esprit d'observation, en le qualifiant peut-être de judicieux et de pénétrant, une interprétation des faits, qui ne s'en écarterait pas très loin. Analogiquement nous pouvons comprendre pourquoi Kant appelle l'entendement, « faculté des règles » ou « faculté du jugement ». C'est que cette faculté se tient en contact avec le réel, elle construit l'expérience, la lit et la transcrit. Mais la faculté qui a pour objet ces notions inconditionnées supérieures à l'expérience, est donc, par correspondance, la faculté des principes, ou la « raison » (au sens spécial du mot).

Or, dit Kant [1]), comme j'ai cherché l'origine des *catégories* dans les quatre fonctions des jugements de l'entendement, ainsi l'origine des *idées* se trouve dans les trois fonctions du raisonnement... La distinction formelle des conclusions établit leur division en raisonnements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Les *idées*, basées sur cette division, comprennent ainsi [?] l'idée du sujet absolu, inconditionné (moi) ; ensuite celle de la série complète des conditions (le monde) ; enfin la fusion de tous les concepts dans l'idée d'une somme complète de tout le possible (Dieu)... Les idées ne peuvent pas, comme les catégories, servir a l'entendement quant à la formation de l'expérience... Elles ont une tout autre destination que les catégories qui rendent possible l'expérience ». Plus haut déjà, Kant avait dit de même qu'elles étaient d'une autre nature et d'une autre origine que les concepts de l'entendement. Et il insiste sur cette différence, tout au long d'un paragraphe. Quant aux principes des sciences, eux aussi diffèrent *toto cœlo (himmelweit)* de ceux de la métaphysique [2]).

Et, pour exprimer d'un mot cette différence quant à l'usage

1) Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 379.
2) ID., *Prolegomena*, §§ 43 et 44, passim, et tout le § 41.

des idées, différence corrélative à celle de leur origine et de leur fonction : *les idées nous servent à penser les noumènes, tandis que les concepts nous servent à connaître les phénomènes.* Phénomènes connus — noumènes pensés : telle est l'antithèse de la science et de la métaphysique. L'interprétation de Paulsen est bien concordante : « La possibilité de penser le « mundus intelligibilis », l'établissement d'un rapport avec lui, qui repose sur la raison et non sur l'entendement, est et restera en dernière analyse l'apport le plus important de Kant à la philosophie... Il faut surtout distinguer le « penser » connaturel à la raison, d'avec le « connaître » scientifique... La physique est une connaissance scientifique, la métaphysique est de la pensée rationnelle » [1]).

Kant consacre un long article à cette distinction entre les phénomènes et les noumènes [2]). Les représentations s'appellent « phénomènes » en tant qu'elles fournissent la conception des objets, d'après la synthèse fournie par les catégories. Mais si nous concevons les choses comme de purs objets de l'intelligence ; si ces choses peuvent nous être données dans une intuition non sensible (en quelque sorte *coram intuitu intellectuali*), pareilles choses sont appelées *noumènes* (intelligibilia) [3])... Toutes nos représentations sont rapportées en fait par l'intelligence à quelque objet, à un « quelque chose » qui est un objet transcendantal. Ce « quelque chose » est un x, dont nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir. Mais il est corrélatif à l'unité de l'aperception, et cherche à unifier l'objet multiple de l'intuition sensible. Cette unité, l'intelligence et spécialement la raison l'opère par la conception d'un objet... Le mot *noumène* a ainsi un sens négatif en tant qu'il est pris comme n'étant pas objet d'une intuition sensible. Il a un sens positif en tant qu'il est pris comme objet d'une intuition qui n'est pas sensible.

Mais, dans ce sens positif, remarquons-le bien, le noumène n'est pas seulement ce qui répond au concept d'une « expérience *possible* ». Cela c'est encore un phénomène, qui ressortit à l'en-

1) Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, pp. 5 et 6, 31. Berlin, 1900. — « Il faut bien remarquer que nous réservons toujours ceci, que ces objets (de l'expérience) nous pouvons au moins les penser comme choses-en-soi, sinon les connaître ». Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. XXVI.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 294-315.

3) Les mots *noumène* et *Ding-an-sich* sont souvent synonymes, par exemple, *Prolegomena*, § 30. Kant dit encore (§ 45) : « Noumena, oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen). »

tendement. Nous croyons l'avoir fait voir suffisamment dans le chapitre du *concept selon Kant.*

Corollaire.

14. Science et métaphysique sont hétérogènes ; les antinomies.

La seconde différence que nous avons signalée est celle qui met le plus vivement en relief la proposition que nous pouvons dégager de la philosophie kantienne : La science et la métaphysique constituent deux genres de connaissances *hétérogènes.* Elles sont hétérogènes autrement que l'intuition et le concept le sont entre eux ; puisque ceux-ci, hétérogènes peut-être comme éléments d'une connaissance, s'amalgament et se fusionnent pour aboutir en une *connaissance unique*, expérimentale. Mais la science et la métaphysique sont deux connaissances complètes chacune.

Cette doctrine de l'hétérogénéité, Kant l'a mise en relief surtout par ses études sur les *antinomies de la raison* [1]). Les antinomies touchent, dans leurs affirmations contradictoires, la psychologie, la théodicée et la cosmologie. La raison, armée, dirait-on, du sabre de Prudhomme, se fait un jeu de combattre et de défendre tour à tour la création du monde et sa limitation dans l'espace, l'existence de substances simples, la liberté, l'Etre suprême. Ces antinomies sont voulues chez Kant : Kant veut montrer qu'en opérant sur les noumènes, de cette façon même dont notre entendement opère sur les phénomènes, notre raison *doit* se contredire et rester acculée. Le développement de la théorie des antinomies est la justification en détail, et par l'exemple, de la thèse portant sur l'incompétence de l'entendement par rapport aux choses qui, n'étant pas directement objet de l'expérience, sont, de ce chef, transcendantales ou métaphysiques. Ainsi les noumènes doivent rester hors des prises de l'entendement, que celui-ci veuille les infirmer ou les confirmer ; car il ne pourrait mieux les infirmer et les ruiner qu'en se les attribuant pour objet, fût-ce pour les défendre.

De même, dans les *Prolegomena*, Kant dit que certaines questions ne sont résolues logiquement que par l'absurde. La

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp, 432-595.

réponse absurde montre que la question est mal posée. Elle se trouve avoir ainsi, néanmoins, toute la correspondance et tout l'accord possibles avec cette question. A qui nous demande, dit-il, si le cercle carré est rond, il faut répondre « *oui* » puisqu'il est cercle, et « *non* » puisqu'il est carré. Ce qui trahit que la contradiction ne se trouve pas dans la réponse, mais dans la question. Or il est d'autres cas où l'absurde de la question ne saute pas aux yeux, comme quand il s'agit du cercle carré ; il n'en est pas moins réel à un esprit pénétrant. Ainsi aboutissons-nous à des antinomies quand nous prétendons raisonner sur les noumènes par des procédés qui concernent les phénomènes, en oubliant l'hétérogénéité de la science et de la métaphysique. La question est mal posée ; les antinomies le prouvent ! Quelle sera donc la solution? Redresser la question d'après la théorie de l'*idéalisme transcendantal* et celle de la distinction du phénomène et du noumène. Il faut donc isoler la connaissance d'expérience qui consiste à interpréter la matière de la connaissance en conformité avec les lois de l'entendement. En dehors de cette première connaissance, il faut placer celle qui consiste à penser des noumènes intelligibles : « Les idées ne servent pas précisément à poursuivre d'une façon homogène l'emploi empirique de la raison... *Elles se constituent dans un ordre à part*, elles se donnent à elles-mêmes des objets, dont la matière n'est pas empruntée à l'expérience, dont la réalité objective ne repose pas sur la fonction de continuer la série empirique des connaissances... Ces idées ont un objet purement intelligible, que l'on peut en tout cas admettre à titre d'objet transcendantal, sauf à n'en rien connaître au sens propre du mot *science* » [1]).

15. Troisième différence entre la science et la métaphysique.

Elle consiste en ce qu'elles ne sont pas susceptibles de vérité au même titre ni de la même façon. Nous en avons déjà dit un mot au chapitre (IV) de *la réalité selon Kant*. La vérité de la métaphysique tient certes encore à ce qu'elle soit conforme aux lois de l'intelligence. Mais il est plus complet de dire : aux nécessités impérieuses de notre esprit qui veut achever la synthèse de

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 519.

l'expérience. En fait de science, les lois de l'intelligence supposent des données ; elles ne sont applicables que dans des cas déterminés, à savoir : si l'intelligence a emprunté quelque première perception à la réalité extérieure concrète et sensible. L'observance de ces lois, dans ces conditions, donne à l'expérience l'objectivité spéciale qui tient à son contact avec le réel. Mais en fait de métaphysique, les lois mentales qui en régissent la normalité et qui la font vraie, supposent comme donnée toute l'expérience déjà faite. L'observance de ces lois garantit la justesse de la métaphysique et, partant, une vérité *sui generis*. Cette vérité est d'ordre spécial, parce qu'elle n'est pas objective au même sens que l'expérience. La raison métaphysique n'interprète plus ce qu'elle touche par la sensation, comme l'entendement empirique. Elle se met en marge de l'expérience pour en déterminer les conditions absolues, extra-expérimentales. Il se fait ainsi, par une singulière anomalie qui peut sembler paradoxale, que la métaphysique a, plus que l'expérience, la réalité pour objet puisqu'elle cherche ce qui *est* vraiment, et dépouille mentalement cette réalité des caractères spéciaux qu'elle revêt comme objet formel de l'expérience. Elle est ainsi l'effort de la raison procédant au moyen d' « idées » et de « principes » pour connaître le réel, en se passant de contact avec la réalité.

Corollaire.

16. Division kantienne des sciences.

Or remarquons comment nous pouvons, à la lumière de cette doctrine, comprendre la classification que Kant fait des sciences en : mathématique, physique et métaphysique. Cette classification semble bien aristotélicienne, sauf l'interversion de la mathématique avec la physique. En vérité, elle s'inspire d'un tout autre principe que celui du degré d'abstraction, dont s'inspire Aristote. Ces sciences sont graduées selon leur plus ou moins grande « objectivité », si nous entendons ce mot dans le sens de : *manifestation* du réel *existant*. Les deux premières sciences étant empiriques, elles se préposent à la dernière qui est transcendantale. Et des deux premières c'est la mathématique qui a le moins d'objectivité, parce qu'elle ne repose pas sur la *perception* sensible, comme la physique. Il se fait ainsi que la métaphysique est la dernière en

rang et transcendante, non parce qu'elle est la plus abstraite, mais en quelque sorte parce qu'elle l'est le moins. Elle dépasse la connaissance expérimentale d'une tout autre façon que chez Aristote : elle prétend non à l'*abstractissimum*, mais au réel-en-soi. Les deux autres, tout universelles et nécessaires qu'elles soient, n'ont d'autre objet que de généraliser l'expérience, et se trouvent ainsi constituées dans un tout autre ordre que la dernière. Cette gradation des sciences représente donc une échelle descendante au point de vue de l'abstraction, mais *ascendante* au point de vue de l'objectivité et de l'utilité en tant que manifestations du réel. En dehors d'elles se rangent les propositions analytiques, auxquelles il manque absolument d'avoir *du corps*. Parmi elles, en dernier lieu, se trouve l'autre extrême, la métaphysique, qui cherche à en avoir le plus possible.

Il en résulte encore qu'aux yeux de Kant les mathématiques, qui occupent la première place, constituent à certains égards la science qui soit la plus satisfaisante au point de vue de la vérité. Elle n'est point la plus vraie, mais c'est la science dans laquelle la certitude se repose le plus aisément.

D'abord elle jouit de cette vérité « de droit commun », dirions-nous, qui est propre aux sciences expérimentales. De plus, elle est parmi celles-ci la science qui est le moins sujette à l'erreur, puisqu'elle ne repose pas immédiatement sur la perception. Aussi voit-on que le kantisme a débuté par l'examen des propositions mathématiques. C'est à elles, en premier lieu, que Kant a appliqué sa théorie des jugements synthétiques *a priori* [1]). Et ce ne fut certes pas, dans l'esprit de Kant, un mince argument en faveur de sa théorie que de la croire applicable à des propositions aussi incontestablement certaines que celles des mathématiques. Zimmermann a pu dire avec raison : « Si les jugements mathématiques ne sont pas synthétiques *a priori*, toute la critique kantienne de la raison s'écroule » [2]).

C'est aussi pour cette différence entre les sciences et la métaphysique, considérées au point de vue de leur vérité, que Kant a pu dire : Appliquée aux sciences, la critique en détermine simplement le *comment*, puisqu'elles sont indubitablement certaines ; appliquée à la métaphysique, la critique en cherche non seule-

1) Cfr. plus haut.

2) Cité par Couturat, *La philosophie des mathématiques selon Kant*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 321.

ment le *comment*, mais encore le *pourquoi*, puisqu'elle a pour objet non seulement la condition de telle connaissance, mais encore de la connaissance comme telle [1]).

17. Quatrième différence entre la science et la métaphysique.

Elle résulte de la précédente. Elle porte sur l'assentiment spécial qu'on donne aux sciences et à la métaphysique.

Au début du chapitre IV, nous avons dit que Kant établit trois degrés dans l'assentiment : *opiner*, *croire* et *savoir*. « Or, dit-il, dans l'emploi transcendantal de la raison, *opiner* est rester en deçà de ce qu'on peut, *savoir* est aller au delà » [2]). L'assentiment propre à la métaphysique est donc exprimé par le mot *croire*, *glauben*.

Il y a dans la *Logik* de Kant un passage où il traite explicitement de cette croyance, et qui semble démentir notre interprétation de la pensée de Kant : « Il n'y a lieu d' « opiner » dans aucune science qui se compose de connaissances *a priori ;* partant ni en mathématiques, ni en métaphysique, ni en morale. Le champ de l'opinion. c'est la connaissance expérimentale, la physique, etc... [3]). Ainsi l'éther des nouveaux physiciens est l'objet d'une opinion... La croyance se rapporte à des objets dont on ne peut rien savoir, ni opiner, ni conjecturer avec vraisemblance ; dont on sait seulement qu'il n'est pas contradictoire de les penser comme on les pense. Elle se rapporte donc à l'assentiment fondé sur des bases morales » [4]). Or Kant, au même endroit, dit expressément que dans le domaine de la « croyance » ne rentrent ni l'objet de la métaphysique, ni celui de la morale.

Mais c'est parce que cette contradiction est si flagrante à première vue, au moins à propos de la morale, que nous sommes avertis qu'elle n'est pas réelle au fond. Les vérités morales qui font l'objet de la science *(Wissen)* sont celles qui sont immédiatement sûres : celles qui concernent les droits et les devoirs *(Rechte und Pflichten)* ; ce sont les vérités ultérieures et supérieures seules

1) Kant, *Prolegomena*, 340.

2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 851.

3) Non pas nécessairement, ni toujours, bien entendu, car là aussi il y a lieu à certitude et erreur.

4) Kant, *Logik*, Einleitung IX.

qui constituent la métaphysique morale et l'objet de la croyance. Quant à la métaphysique *spéculative*, dont Kant dit ici qu'elle fait l'objet du « savoir », il s'agit de la métaphysique prise en général, dont la légitimation principielle est vraiment sûre en vertu des lois certaines de la critique. En ce sens, elle est elle-même certaine, et objet du « savoir » *pris au sens large*, au même titre que l'expérience (die Erfahrung *und die Vernunft*).

Mais si la métaphysique ne peut, *dans son contenu propre*, faire l'objet du savoir, d'autre part, elle ne peut faire l'objet de la simple opinion ; il faut donc qu'elle fasse l'objet de la croyance. Aussi Kant a-t-il dû rendre solidaires la métaphysique spéculative et la métaphysique morale, en vertu de sa définition même de la croyance : « La croyance est un mode de penser *moral*, propre à la raison, qui lui fait tenir pour certain ce à quoi la spéculation théorique n'a pas d'accès » [1]).

C.

18. Quelle est l'union de la science et de la métaphysique selon Kant ?

Un premier trait d'union tient à ce qu'elles ont de commun : elles sont synthétiques *a priori* et d'ordre réel l'une et l'autre — quoique différemment chacune ; — elles sont aussi susceptibles toutes deux de vérité et d'assentiment certain.

Un second trait d'union, plus important, est le suivant : les différences qui distinguent la science et la métaphysique ont pour effet de les *compléter* l'une par l'autre.

Les sciences nous donnent une connaissance expérimentale, certes, mais elles ne nous donnent que cela. La métaphysique ne reprend rien en elle de ce qui est l'expérience, mais elle y ajoute quelque chose. La science nous fait connaître tel objet, la métaphysique nous fournit les idées que toute science comme telle postule à titre de conditions. Celle-là opère en sens direct peut-être, mais celle-ci en sens *réfléchi*. Kant dit ainsi que le propre de la métaphysique est de ne s'occuper que d'elle-même, de couver ses propres idées, et d'établir immédiatement la relation présumée

1) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

avec des objets [1]). Elle prolonge ainsi par la « pensée » ce qui n'était que connaissance.

Il peut être intéressant de constater qu'une idée similaire se trouve dans le positivisme de Comte. La méthode de sa sociologie est double : l'une objective et basée sur l'observation, l'autre subjective et qui consiste dans le prolongement des résultats acquis, au nom d'une tendance affective et utilitaire. La méthode objective ne peut conduire qu'à un positivisme de dispersion. On n'arrive à la vraie systématisation que par la méthode subjective. Celle-ci met l'unité dans les connaissances positives, en les fusionnant toutes dans une étude générale, celle de l'humanité. Elle cantonne le savant dans les seules théories qui soient pratiques au point de vue sociologique, mais lui donne pleine licence de passer la porte qui ouvre sur le domaine de l'imagination, et de compléter par la fiction la science proprement dite. Cette fiction n'est soumise qu'à une double obligation : une coïncidence négative, de non-contradiction, avec l'acquis scientifique, — et l'utilité. Le comtisme met ainsi également à l'esprit scientifique la rallonge de l'imagination, et le droit de se forger des fictions pratiques, c'est-à-dire moralement utiles [2]). Kant aurait appelé ce droit, celui de penser des noumènes de l'ordre moral.

A certains égards, sans doute, la science et la métaphysique sont indépendantes : il peut être indifférent à la science de l'âme qu'elle soit une substance simple ou non [3]). De plus la métaphysique n'est pas, par rapport à une première expérience, comme serait une expérience ultérieure et complètement pénétrante : elle n'est pas elle-même expérimentale. Il n'en est pas moins vrai que la métaphysique et la science s'ajoutent mutuellement un complément moralement nécessaire. Les idées métaphysiques seraient

1) Kant, *Prolegomena*, § 40.

2) Voir M. Defourny, *La sociologie positiviste*, pp. 97-104. L'auteur y cite abondamment A. Comte. Voir encore les pp. 297-300.

L'*Utilisation du positivisme* de F. Brunetière ne cherche qu'à légitimer et plus spécialement à exploiter cet « aveu » de Comte. L'auteur conclut ainsi son chapitre sur la *Métaphysique positiviste* : « La métaphysique cessant d'être un système fermé, c'est alors qu'elle deviendra vraiment digne de son nom, et de son rôle, qui est de nous conduire, par les voies normales de l'intelligence humaine, du connu à l'inconnu et de l'inconnu à l'inconnaissable. Le positivisme a posé les conditions ou les fondements d'une telle métaphysique ; — et ce n'est pas Kant, en vérité, mais plutôt Comte, qui, en rédigeant les dernières leçons de son *Cours de philosophie positive*, a écrit les *Prolégomènes de toute métaphysique future* ». *Op. cit.*, p. 182.

3) Kant, *Prolegomena*, § 44.

privées de sens, d'objet et d'emploi *(unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung)* [1]) si elles ne complétaient une science donnée. Si l'on peut se passer de la métaphysique quant à l'usage de l'expérience, on ne peut s'en passer pour la comprendre entièrement. Les idées transcendantales expriment la fonction propre de la *raison*, considérée comme principe de la parfaite unité synthétique de l'usage de l'*entendement* [2]). Il faut donc, c'est toujours Kant qui parle, concordance entre ce qui est propre à la raison et la faculté de l'entendement. Celle-là doit contribuer à l'achèvement de celui-ci, et ne pourrait jeter le trouble dans ses opérations... En un mot : « La raison pure ne cherche pas au moyen de ses idées quelque objet particulier, situé absolument au delà du champ de l'expérience et tout à fait étranger à elle, mais réclame et procure la plénitude de l'usage de l'entendement, dans la cohésion de l'expérience. Cette plénitude ne peut consister qu'en celle que fournit l'usage des principes ; elle ne sert pas à compléter l'expérience comme telle, à multiplier ou achever les intuitions mêmes des phénomènes. Toutefois, dans la formation de sa connaissance, la raison ou la « pensée » la propose *à l'instar* d'une connaissance phénoménale. Mais son objet propre n'est qu'une idée qui sert à pousser le plus loin possible l'achèvement de la connaissance de l'entendement, dans le sens que cette idée détermine » [3]). Bref, la métaphysique propose comme hypothèses ce que la science avait admis comme des postulats.

Kant résume sa pensée d'un mot, en appelant le concept d'un noumène un « *Grenzbegriff* », un concept limitatif. La notion de noumène n'est pas absurde, car on ne peut préjuger que la connaissance sensible (expérimentale) soit le seul mode de représentation. D'autre part, cette notion nous est nécessaire, pour restreindre la signification objective de la connaissance sensible, pour la tenir en laisse et pour ne pas la laisser s'étendre jusqu'aux choses-en-soi. Les concepts nouménaux permettent ainsi à l'entendement de ne s'étendre que problématiquement au delà de sa sphère d'action propre, sans qu'il résulte que ces concepts soient arbitrairement déterminés [4]).

1) Kant, *Prolegomena*, § 44.
2) Id., *ibid.*, § 56.
3) Kant, *Prolegomena*, § 44. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 671-672.
4) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 310-311.

Corollaire.

De l'étude que nous avons faite de l'union de la science et de la métaphysique selon Kant, se dégage cette observation générale :

Le procédé *synthétique* est, selon Kant, propre à *tout* jugement, scientifique ou métaphysique, quand il est pris isolément. Mais il n'est pas le procédé du *connaître complet*, fait de deux parts distinctes et hétérogènes : la science et la métaphysique. Nous remontons *analytiquement* de la science à la métaphysique, avec faculté de nous arrêter à mi-route.

D.

19. Compénétration de la science et de la métaphysique.

Par ce mot *compénétration* nous voulons dire que la science suppose la métaphysique et vice versa.

Dans le système de Kant, la connaissance d'ordre purement expérimental, c'est-à-dire la *science* au sens propre du mot, préjuge déjà des résultats qui ne seront acquis que par la métaphysique. La science tout entière repose sur un postulat : le noumène ; et le postulat est l'objet de la métaphysique. La science le postule d'ailleurs nécessairement. La théorie épistémologique de Kant n'est pas le subjectivisme radical et absolu, le suicide de la pensée désespérée d'atteindre jamais le vrai scientifique. Le subjectivisme kantien est un singulier compromis de dogmatisme, d'empirisme objectif, de relativisme. Tel qu'il est en fait dans la pensée de Kant, il a un besoin impérieux du noumène, pièce capitale à la cohésion de ses thèses ; il s'accroche de tout son pouvoir à la réalité, et croit obtenir du réalisme d'autant plus sûrement une concession qu'il lui demande moins. Nous ne nous arrêterons pas à ce premier élément de compénétration de la science et de la métaphysique. Nous nous contentons de renvoyer à la conclusion de notre chapitre III (sur la *réalité sensible selon Kant*), et à ce que nous avons dit dans le chapitre IV (traitant de la *science selon Kant*) à propos de l'objectivité de la science expérimentale. Nous nous sommes suffisamment appuyés sur cette intrusion des résultats préjugés de la métaphysique, intrusion consentie par

Kant pour assigner à la science expérimentale sa pleine signification.

Nous n'y ajoutons que l'aveu de Kant. Il commence son grand œuvre de la *Kritik* [1]) en annonçant le contrôle fondamental auquel il compte soumettre le pouvoir intellectuel. Promettant de rechercher les règles et les limites de l'emploi de ce pouvoir, il se trace comme programme la critique de l'entendement et de la raison, de la science et de la métaphysique. L'objet de cette critique est résumé en cette question : « Dans quelle mesure l'entendement et la raison pure peuvent-ils connaître quelque chose, sans l'expérience ? » Au reste, il renvoie, comme à un passage capital, à son article intitulé : *Uebergang zur transcendentalen Deduction der Kategorien* [2]). Or nous y lisons : « La déduction transcendantale de *tous* les concepts *a priori* se fait en vertu d'un principe qui dirige toute sa marche. C'est celui-ci : Ces concepts doivent être considérés comme la condition *a priori* de la possibilité de l'expérience, qu'il s'agisse de l'intuition par laquelle nous la saisissons et la formons, ou de la pensée (des Denkens) ». Or la « pensée » (das Denken), c'est la fonction propre du métaphysicien. Cette fonction s'exerce donc déjà, en droit du moins, dans le domaine de l'expérience.

Mais non seulement la science suppose la métaphysique ; vice versa, celle-ci suppose la science, puisqu'elle s'amorce à la science, avant de la compléter. Ce sont les résultats acquis par la science qui suggèrent à la métaphysique son objet propre : le contenu des idées. L'entendement instigue à la raison ce que celle-ci doit dire, mais dire dans un nouveau ton. Ce sont les lacunes de l'expérience que remplit le contenu des idées. Celles-ci représentent l'absolu, auquel revient de conditionner le relatif. Mais ne pouvons-nous pas dire que, comme absolu *pensé*, si dans l'ordre des connaissances nous remontons analytiquement, il est lui-même conditionné par le concept du relatif ? Ainsi disons-nous justement que les noumènes dépendent, comme pensée, de la connaissance scientifique et qu'ainsi la métaphysique suppose la science. Au reste Kant reconnaît lui-même que les noumènes considérés comme objets de pensée et non comme choses-en-soi

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur ersten Ausgabe, pp. V et X.
2) Id., *ibid.*, pp. 92-93 de la 1re édition ; pp. 124-126 de la 2e édition.

sont exigés par le mécanisme de l'entendement pour lui faire porter tous ses fruits... dans un autre domaine.

Nous ne pouvons conclure cet article sans une remarque sur laquelle nous reviendrons plus loin (nº 22) : la compénétration mutuelle de la science et de la métaphysique se concilie mal avec la théorie du secours que la métaphysique est censée donner à la science, puisque ce secours suppose précisément leur hétérogénéité ou tout au moins leur indépendance réciproque. Pour se secourir, la métaphysique et la science doivent ou bien être homogènes, ou bien hétérogènes indépendantes. Or leur compénétration les rend dépendantes l'une de l'autre. Il y a certes là une difficulté pour Kant. Il semble même s'en tirer par une franche déclaration de scepticisme : la métaphysique ne serait pas seulement privée de la certitude propre à l'expérience, mais de toute certitude. Car parlant des idées de la raison, Kant écrit : « Nous n'avons devers nous ni le fondement de la possibilité de leur objet, puisqu'il est indépendant de tout concept, ni le moindre droit de le penser comme une chose-en-soi, déterminable par ses notes propres et internes. Il reste donc un simple objet de pensée : blosses *Gedankending* » [1]) ! N'est-ce pas le coup de grâce de la métaphysique spéculative ? La métaphysique est-elle objective ?

A notre avis la question ne sera résolue, si elle peut l'être, qu'après l'étude de la métaphysique morale de Kant. Pour lui, les deux métaphysiques (spéculative et morale) se donnent la main et constituent ensemble et solidairement *la* Métaphysique tout court. Nous savons à quoi se résume sa théorie des *Gedankenwesen* et des principes qui s'y rapportent. Ceux-ci sont des hypothèses, construites par la raison pour parfaire l'expérience, mais hypothèses qui, en morale, deviennent des thèses.

Kant résout donc la question de l'objectivité de la métaphysique par la fusion de la raison spéculative avec la raison pratique. Si l'objet intelligible se rapporte à la raison spéculative, en tant que par elle il est « pensé », il se rapporte aussi à la raison pratique en tant qu'il s'impose à elle, et est, par elle, admis comme certain. Autre chose, en effet, est de *concevoir* quelque objet comme le fait la métaphysique théorique ; autre chose, quoique connexe, est d'avoir à son endroit une vraie certitude. C'est ici

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 593-594 (Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft).

qu'intervient la morale. Elle traite, en effet, de cela même dont s'occupe la métaphysique. L'objet de la morale est celui même de la métaphysique spéculative, sauf pour cet objet le changement d'aspect formel que cette transposition requiert ; sauf surtout l'avantage de se revêtir d'objectivité garantie du fait que la métaphysique morale est indépendante, elle, et trouve un commencement absolu dans l'impératif catégorique. Cette tentative de Kant est-elle valable ? Il nous faut au moins l'expliquer.

ARTICLE III.

DE LA MÉTAPHYSIQUE MORALE.

20. Parallélisme entre les " idées „ métaphysiques et les " postulats „ de la raison pratique.

Les trois idées supérieures de la raison ne constituent donc pas le seul objet de *la* métaphysique. A côté de la métaphysique spéculative, Kant admet encore une métaphysique morale. Il lui arrive même de considérer la métaphysique comme une science unique à deux aspects : un aspect qui la fait d'ordre spéculatif, un autre qui la fait d'ordre moral. Ainsi Kant, aux débuts mêmes des *Prolegomena*, où cependant il ne préludera pas à sa philosophie morale, nous dit : « Le but capital de la science métaphysique est la connaissance d'un Être suprême et de la vie future » [1]). La question est d'ordre moral évidemment. Et dans sa *Kritik der reinen Vernunft*, là même où il parle de métaphysique *spéculative*, il écrit : « Elle n'a comme but de ses recherches que trois idées : *Dieu*, *liberté*, *immortalité*, de telle sorte que les deux premières, mises en connexion mutuelle, concluent nécessairement à la troisième. *Tout ce qui fait l'objet de la métaphysique ne lui est qu'un moyen d'atteindre à ces idées et à leur réalité.* Elle ne s'en sert pas pour aider à la science naturelle, mais pour dépasser la simple nature. Son but est de mettre la théologie, la *morale*, et, au moyen de la connexion de celles-ci, la religion même à l'abri de toute raison spéculative. Elle veut enfin rendre indépendant le but suprême de notre existence... Dans l'exposé systématique de

1) KANT, *Prolegomena*, § 4. Voir d'ailleurs le début de ce chapitre. Nous avons déjà eu l'occasion d'y signaler *La philosophie pratique de Kant* (Paris, 1905, in-8° de 756 pp.), livre remarquable de M. V. DELBOS, qui a montré, entre autres, comment les préoccupations morales traversent TOUTE la philosophie de Kant.

ces idées, commençons par ce qui est le plus à portée. Nous partirons de la psychologie pour aboutir par la cosmologie à la connaissance de Dieu, et réaliser *notre grand dessein* » [1]).

La connexion entre la métaphysique spéculative et la métaphysique morale se fonde sur le *parallélisme entre les idées supérieures de la raison et les postulats de la raison pratique* [2]). Ce parallélisme n'est pas parfait, à première vue : A l'idée théologique correspond le postulat *Dieu ;* à l'idée psychologique correspond en partie le postulat *liberté ;* mais l'idée cosmologique et le postulat *vie future* restent en regard sans se correspondre.

L'objection n'est pas insoluble. D'une part, le postulat *vie future* est moins un troisième postulat qu'une conclusion des deux premiers combinés. D'autre part, c'est le postulat *liberté*, ou l'idée psychologique, qui nous fournit *par analogie* l'idée cosmologique, à savoir l'idée d'un monde dépendant de Dieu, et source de nos perceptions. C'est notamment pour avoir résolu par expérience interne la question d'une cause commençant absolument, d'une cause libre, que nous concevons pour les phénomènes un commencement absolu en Dieu, et la création.

Il est remarquable, dit Kant, que des trois idées de la raison pure (Dieu, liberté, immortalité) [3]), celle de liberté constitue le seul concept suprasensible qui démontre la réalité objective de la nature... Seule, cette idée rend possible la connexion des deux autres idées avec la nature et des trois, prises solidairement, avec une religion... C'est le concept de liberté (concept fondamental de tous les principes pratiques inconditionnés) qui permet à la raison de s'étendre au delà des limites de la philosophie spéculative. Celle-ci n'a pour objet que de « connaître » ; elle n'a point de but pratique. Tant qu'elle reste dans son domaine propre, pour elle le concept de liberté est purement négatif ; c'est dans ces limites que tout concept (théorique) de la nature doit rester confiné sans espoir, si la raison pratique ne donnait un sens positif à l'idée *liberté* (incluse dans l'idée psychologique), et ne la rendait objective sous le nom de postulat de la raison pratique. C'est ainsi

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 395, note. Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

2) Nous croyons étranger à notre sujet de répéter comment Kant établit ces postulats de la raison pratique.

3) Saisissons sur le vif que Kant appelle ici *idées de la raison pure*, ce qu'il appelle le plus ordinairement *postulats de la raison pratique*.

qu'elle fournit à la raison spéculative l'idée objective d'un commencement absolu, et de la création [1]).

Les idées de la raison pure et les postulats de la raison pratique sont donc correspondants.

21. Primat de la raison pratique.

Si la cohésion ou même l'identification, que Kant établit entre la métaphysique spéculative et la métaphysique morale, se trouve rendue possible par la correspondance des « idées » et des « postulats », — cette cohésion se trouve faite effective par la « croyance ».

Si on veut donner à une première connaissance le droit de s'étendre à un ordre d'objets qui se trouve au delà de son domaine propre, on doit nécessairement supposer une autre façon de connaître, un autre procédé intellectuel d'arriver à la certitude. Car ce n'est qu'à un procédé intellectuel différent que pourra correspondre un domaine différent de connaissances. L'« au delà » du savoir *théorique* devra rentrer ainsi dans l'ordre des certitudes *pratiques*. Après avoir fait des noumènes, qui achèvent l'intelligence de l'expérience pour autant qu'ils sont « pensés », l'objet de la métaphysique spéculative, Kant en fait l'objet de la raison pratique, en tant qu'ils sont *tenus pour certains*. C'est à quoi tend la « croyance » (Glaube), assentiment d'ordre moral.

La métaphysique spéculative a ainsi une exigence naturelle à s'achever dans la métaphysique morale, exactement comme la conception d'une hypothèse réclame le complément de quelque doctrine ou principe qui en fixe la valeur, et comme le *denken* veut se parfaire dans le *fürwahrhalten*. Après que la partie spéculative de la métaphysique a rejoint la partie morale, et y a trouvé de l'appui et de la certitude, alors seulement *la* métaphysique tout court, celle où l'on ne distingue plus des parties théorique et pratique, se trouve constituée [2]). C'est aussi alors seulement que l'expérience, objet de la science au premier degré, obtient vraiment et possède le couronnement métaphysique que notre besoin de synthétisation à outrance veut lui procurer. La science totale

1) Cfr. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

2) « L'emploi spéculatif de la raison, tel qu'il se produit dans la métaphysique, et son emploi pratique propre à la morale se trouvent unis solidairement dans une nécessaire unité ». KANT, *Prolegomena*, § 60.

(expérience et métaphysique) trouve ainsi son assiette stable dans la certitude d'ordre moral [1]). La doctrine que nous résumons ici, c'est celle du *primat de la raison pratique* [2]).

Il importe de nous y arrêter.

La doctrine kantienne du primat de la raison pratique repose au fond sur cette idée : si la vérité est une loi, ce qui est par excellence la loi représente par excellence le type d'une proposition vraie [3]). Or c'est la loi morale, absolue, catégorique, qui est par excellence *la loi ;* elle est donc en elle-même et par elle-même douée de vérité.

De plus, son objectivité, à elle, garantit la vérité de toutes les propositions qui lui sont logiquement ou naturellement connexes.

Enfin — et c'est ici spécifiquement la doctrine du *primat* de la raison pratique [4]) — :

1° la certitude d'ordre pratique *déborde* sur le domaine des connaissances d'ordre théorique, pour leur assurer *définitivement* ce qu'elles peuvent emporter d'objectivité ; et

2° cette certitude l'*emporte* sur la certitude d'ordre théorique (d'abord parce qu'elle est valable par elle-même, puis) parce qu'elle atteint à des proportions qui sont inaccessibles à la seule raison spéculative.

Ces deux derniers points requièrent une brève explication.

Nous savons que, d'une façon générale, la vérité revient, pour Kant, à la « normalité ». Nous savons aussi qu'à raison du fonc-

1) Ruyssen écrit dans le même sens : « S'il n'y a de science que du phénomène, comment une métaphysique pourra-t-elle se présenter comme science ? La réponse est simple : une métaphysique est scientifique en tant que la critique en détermine les limites, le contour, la méthode et le mode de certitude. Mais de l'objet propre de la métaphysique, la chose-en-soi, il ne saurait y avoir de science véritable mais seulement de certitude pratique » (*Kant*, p. 67, note). C'est donc pour cette raison philosophique, interne, et non pour les raisons historiques extrinsèques, rapportées par le même auteur (*op. cit.*, pp. 158 et suiv.), que Kant ne tint qu'à moitié sa promesse d'édifier une double métaphysique, sur le plan de sa critique : il travailla à peine à la partie spéculative, pour publier par contre de nombreuses études sur des questions morales.

2) Cfr. Kant, *Kritik der pr. V.*, p. 86.

3) De la notion de *vérité-loi* à celle de *pensée-action*, la transition est assez facile. Or c'est la notion de *pensée-action* qui fait le fond de la théorie moderniste de la vérité. Voir : *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, par J. de Tonquédec, Paris, 1908, p. 17.

4) La primauté suppose en effet, *vi vocis*, une prééminence de ce qui en est doué par rapport à quelque chose qui s'y tronve subordonné.

tionnement de l'entendement, à raison de la participation de la « réceptivité », et de la « spontanéité », l'entendement, en quête de connaissance expérimentale, ne peut aboutir qu'à une connaissance *relativement* objective du monde extérieur. Or toute connaissance d'ordre spéculatif revient à de la connaissance expérimentale : « Science théorique » et « expérience », en effet, sont synonymes en langage kantien », les jugements d'ordre purement idéal étant écartés par Kant comme des non-valeurs et des truismes, en suite du procès qu'il a instruit contre les jugements analytiques. La science théorique *tout entière* donc se trouve soumise au relativisme.

Or ce relativisme rend la connaissance d'ordre spéculatif défectueuse par chacune de ses extrémités, celle où elle commence et celle où elle finit. En effet : d'une part, la connaissance commence par le réel ; d'autre part, elle ne va pas au delà de la valeur objective du « phénomène » et ne nous apprend rien du « noumène ». On voit donc où gît le double défaut de la connaissance (toujours selon la théorie kantienne) : prise dans son principe, la science débute par POSTULER le réel ; prise dans son achèvement, elle ne ne nous apprend rien quant à l'au delà du phénomène, quant au monde nouménal.

Or si l'on veut bien y prendre garde, c'est pour une seule et même raison que la science spéculative commence par un vide (comblé par un emprunt, car un postulat, c'est un emprunt), et que, dans son achèvement, elle ne dépasse pas la connaissance phénoménale ; c'est à raison de l'incapacité de l'entendement d'atteindre le noumène, ou la chose-en-soi. C'est faute d'atteindre le noumène que la science d'expérience ne peut, à ses débuts, assurer qu'il existe ; c'est pour la même raison encore qu'elle ne peut, si loin qu'on la pousse, dire quelque chose de ce que le noumène est en soi.

Ainsi avons-nous entendu Kant nous dire, en parlant de l'existence des choses : « Quand la raison avertit la sensibilité de ne point prétendre à saisir les choses-en-soi, mais à s'en tenir aux représentations, elle pense sans doute à quelque objet-en-soi, mais seulement comme objet transcendantal. Cet objet est conçu comme cause de la représentation ; partant il n'est pas lui-même une représentation.

» *On doit par conséquent absolument ignorer s'il est saisi comme étant en nous ou hors de nous, s'il peut survivre à la*

suppression de la sensibilité ou s'il doit être supprimé avec elle » [1]).

Et quant à la connaissance que nous aurions, non plus de l'existence des choses, mais de *ce qu*'elles sont, Kant est tout aussi explicite : « Les lois subjectives, qui seules rendent possible une connaissance expérimentale des choses, s'appliquent aux choses considérées comme objets d'une expérience possible, mais non certes aux choses-en-soi, dont il ne peut aucunement être question » [2]).

Un postulat pour commencer, le relativisme pour finir : voilà les deux lacunes que Kant lui-même reconnaît à la science théorique (c'est-à-dire expérimentale) telle qu'il la conçoit.

Reconnaître une lacune, c'est s'apprêter à pourvoir. C'est ce que Kant fait. Pour lui l'*existence* des choses ne peut être mise en doute [3]), et quant à *ce qu*'est le noumène, il y a une certaine façon de s'en rendre compte, non pas en « connaissant » le noumène par l'entendement, mais en le « pensant » par la raison. Voilà donc une nouvelle faculté qui prend un rôle : la raison, — un nouveau mode d'opérer : « penser », — un nouvel élément formel *a priori* de l'opération propre à la raison : une « idée », — un nouvel objet de la pensée : le noumène, — un nouvel ordre de science qui en traite : la métaphysique. Tout cela opposé respectivement à l'entendement, — à la connaissance, — au concept, — au phénomène, — à l'expérience. « Il faut bien remarquer, dit Kant, que nous réservons toujours ceci, que les objets de l'expérience, nous pouvons au moins les penser comme choses-en-soi (c'est-à-dire comme noumènes) sinon les connaître » [4]).

Le monde des noumènes, c'est le « monde intelligible » opposé au « monde sensible », celui des phénomènes.

Il se fait ainsi que le « penser » prolonge le « savoir » : « Toute connaissance humaine, dit Kant, commence par des intuitions, va de là à des concepts et *finit par des idées* [5]). Et cet achèvement est nécessaire : « La raison pure... procure la plénitude de l'usage de l'entendement, dans la cohésion de l'expérience » [6]).

1) Kant, *Kritik der r. V.*, p. 344.

2) *Ibid.*, p. 236.

3) « Il ne m'est jamais venu à l'esprit de mettre en doute l'existence des choses extérieures ». Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

4) Kant, *Kritik der r. V.*, p. XXVI.

5) *Ibid.*, p. 730.

6) Kant, *Prolegomena*, § 56. Cfr. plus haut, n° 18.

La connaissance expérimentale se prolonge donc en *pensée métaphysique* par le moyen des « idées » qui constituent le résumé synthétique et global de tous les objets déterminés de l'expérience.

Or la pensée métaphysique elle-même se prolonge en certitude d'ordre pratique, — par le moyen de l'identification réelle des « postulats de la raison pratique » et des idées métaphysiques de la raison théorique.

Nous n'expliquerons plus par quel chemin Kant réduit les idées métaphysiques à trois idées suprêmes de la raison : le moi, le monde, Dieu (idées psychologique, cosmologique et théologique) ; ni comment il arrive aux trois postulats de la raison (Dieu, liberté, immortalité). Il n'importe que de se souvenir de ceci : le parallélisme entre les « idées » et les « postulats » aboutit à une identification réelle des objets correspondant aux unes et aux autres. Ainsi « l'expérience » une fois faite, en tout ou dans ses parties capitales, se condense et se résume sous trois rubriques, les idées métaphysiques ; c'est la « raison » (faculté distincte de celle qui préside à l'élaboration de l'expérience, à savoir l'entendement) qui opère cette synthèse pour demander ensuite à la raison pratique d'homologuer en bloc les résultats de l'expérience et du savoir théorique, — par le moyen de la croyance.

On voit donc en quoi consiste le « primat de la raison pratique ». Il consiste bien en ce que nous en disions plus haut : Non seulement ce qui est d'ordre pratique est éminemment vrai puisque c'est, en principe, la LOI même par excellence ; — mais la certitude d'ordre pratique *déborde* sur le domaine des connaissances d'ordre théorique pour leur assurer ce qu'elles peuvent comporter de certitude et d'objectivité ; — et cette certitude l'*emporte* sur la certitude spéculative parce qu'elle atteint à des propositions qui sont inaccessibles à la seule raison spéculative.

Ainsi, après un travail préliminaire de la faculté purement sensible, l' « entendement » *(Verstand)* connaît de science expérimentale le phénomène, sous l'action du réel objectif ou de la chose-en-soi ou du noumène, dont l'existence, provisoirement douteuse, est postulée. Ensuite la « raison » *(Vernunft)* « pense » le noumène sous une triple catégorie suprême. Enfin survient la « raison pratique » qui en certifie l'existence et qui y adhère par une invincible croyance. Et cette croyance qu'est-elle ? « La croyance est un mode de penser moral, propre à la raison, et qui

lui fait tenir pour certain ce à quoi la spéculation théorique n'a pas accès » [1]).

Cet inaccessible de la raison spéculative, c'est toujours le noumène ; c'est à cause de sa transcendance que la science d'expérience a la double lacune dont nous parlions plus haut : celle qui consiste à commencer par un « postulat », et celle qui consiste à se cantonner dans le relativisme.

Le secours que la raison pratique donne à la science est donc tout d'abord d'*assurer* ce qui est *postulé*. Car « la chose, qui *dans le monde sensible* [qui relève de l'entendement] ne peut se présenter que comme apparence, a cependant en elle-même une certaine puissance, qui n'est pas objet de l'intuition sensible, et par laquelle elle peut, malgré tout, être cause des apparences. Il se fait ainsi qu'on peut traiter de la causalité de cet être à deux points de vue différents : le considérant comme *intelligible*, dans son action de chose-en-soi ; le considérant comme *sensible* dans son rôle de phénomène dans le monde des sens » [2]). Ainsi donc la certitude d'ordre pratique qui homologue ce qui est objet de pensée dans le monde intelligible nous garantit la vérité du monde sensible : l'existence des choses extérieures. Nous l'avons déjà dit, *postulat* en science, *hypothèse* en métaphysique, *thèse* en morale ; — telles sont les étapes successives de la proposition : Il existe des choses. — Et voilà la façon dont la raison pratique pare au premier défaut de la connaissance théorique, celui de débuter par un postulat.

Pare-t-elle aussi au second, celui de se cantonner dans le relativisme ?

Pas absolument. La connaissance d'ordre scientifique, ou théorique, ou expérimental, *reste relative.* L' « entendement » dans son domaine propre ne saurait s'en dégager. Mais, d'autre part, il est acquis aussi que, au sujet des mêmes objets dont s'occupe « l'entendement », la « raison » d'abord spéculative « pense » des attributs qui conviennent à ces objets-en-soi, et que la même « raison », opérant dans le domaine des propositions d'ordre pratique, en pense et en certifie encore davantage, la spiritualité de l'âme, sa liberté, l'existence de Dieu, la causalité, la vie future, etc.

Ainsi croyons-nous avoir bien dit à la fin du chapitre préliminaire de ce livre, que : *prise dans son ensemble*, LA science

1) KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, § 91.
2) ID., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 566.

(total de la science expérimentale et de la métaphysique combinée avec la morale) a deux commencements absolus. Le premier est provisoirement un postulat ; le second est immédiatement certain. C'est d'abord :

1° le réel existant hors de nous : par la matière qu'il fournit à la connaissance, il donne le branle à notre spontanéité interne et à tout un jeu de formes et de concepts *a priori* et d' « idées » supérieures, métaphysiques. C'est ensuite :

2° l'impératif catégorique qui s'impose avec évidence à la conscience, et l'oblige à admettre une série de conséquenees ultérieures.

Les « sciences » proprement dites, ou empiriques, s'achèvent comme synthèse subjective et comme conception de tout le réel objectif, dans la métaphysique, couronnement de l'expérience. Comme telle cependant, la métaphysique resterait en suspens, n'était qu'elle prend pied dans la certitude propre à la science morale, avec laquelle elle se rejoint.

La science *totale* peut donc être représentée graphiquement par un circuit : Partant du réel inconnu et postulé (la chose-en-soi), elle passe, par le chemin de la sensation et de l'entendement opérant solidairement, au même réel *interprété* (objet de l'expérience) ; et, par celui de la raison spéculative, au réel *pensé* (objet de la métaphysique) pour aboutir enfin au réel *assuré*, par le secours de la morale.

Kant, en résumé, emploie beaucoup de mots et de subtilités pour dire : ne sachant rien en somme dans le domaine d'expérience, par l'entendement, nous sommes obligés cependant de soupçonner quelque chose par la raison, et finalement d'en être sûrs par-devant le sens moral.

C'est donc la raison pratique qui est reine de tout le champ de la conscience : reine absolue dans son domaine, reine jouissant de droits de servitude dans le domaine voisin. Dans l'alliance de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique, en vue de la connaissance, c'est la raison pratique qui jouit de la primauté ; étant admis, bien entendu, que cette alliance n'est pas chose fortuite ou arbitraire, mais apriorique et fondée sur la raison même, et partant nécessaire. Sans cette subordination, il y aurait conflit de la raison avec elle-même [1]). Car si les deux raisons étaient

1) Voici le raisonnement de Kant. On ne peut coordonner les deux raisons... donc

coordonnées, la première [la raison spéculative] serait sans doute disposée à restreindre toujours son domaine, bien loin d'empiéter sur celui de la seconde [la raison pratique], au contraire de celle-ci qui serait envahissante. Et l'on ne peut non plus renverser l'ordre de subordination, car tous les intérêts sont en dernière analyse d'ordre pratique ; et même ce qui concerne la raison spéculative est conditionné par la pratique et ne se trouve achevé que dans l'emploi pratique » [1]).

22. Vice radical du kantisme : dualisme incohérent de son système épistémologique.

De ce que Kant ait *voulu* établir une cohésion serrée entre la science, la métaphysique et la morale, ne résulte pas que cette cohésion soit réellement établie : Les intentions d'un créateur de système n'ont pas de portée efficace sur la valeur des doctrines, sur leur contenu logique, ou sur leur vraie signification. La connaissance de ces intentions a surtout un intérêt historique. Elle a encore une importance, il est vrai, pour l'interprétation interne et l'exégèse d'un système : quand certaines propositions sont équivoques, de deux sens possibles, le sens authentique est celui qui s'accorde avec l'intention générale de l'auteur. On peut encore, d'après elle, corriger certains termes impropres, dont l'imprécision doit être mise au compte de la négligence ou de l'inattention. Les intentions connues d'un auteur servent enfin à résoudre des contradictions, en déterminant laquelle de deux thèses contradictoires est de moindre importance, laquelle est prépondérante. En dehors de ces cas, et peut-être de certains autres, les intentions d'un auteur laissent son système entier, impersonnel dirais-je, avec ses qualités et ses défauts. Considéré de la sorte, nous le répétons, le système de Kant n'est pas cohérent.

Or il doit son incohésion, sa dualité, précisément à ce que Kant a cru être le grand facteur de sa cohésion et de son unité, à savoir au primat de la raison pratique. Kant a cru que son subjectivisme relativiste, admettant une certitude restreinte d'ordre

il faut en subordonner l'une à l'autre. Or si subordination il y a, elle ne peut être inverse de celle que je dis, car... Donc j'ai démontré ma thèse.

1) Kant, *Kritik der pr. Vernunft* (édition Reclam), p. 146.

expérimental par rapport aux phénomènes, amorçait naturellement une doctrine ultérieure, un dogmatisme moral, concernant les noumènes [1]). Pour lui, ces deux parties du savoir total sont indépendantes : elles sont complètes *dans leur ordre.* A d'autres égards elles sont dépendantes dans la mesure où elles sont incomplètes : l'une (l'expérience) ne commence qu'à partir d'un postulat et ne s'achève pas absolument ; l'autre (la métaphysique) ne commence qu'à partir de la première. L'expérience se couronne dans la métaphysique ; celle-ci table sur la première, l'entendement fournissant, à la raison, la matière des idées métaphysiques, ou les lui instiguant.

Les deux ordres du savoir ne pourraient se nuire : l'un parce qu'il ne pourrait être offensif ; et l'autre parce qu'il est absolument inattaquable, les vérités morales étant hors des atteintes des objections empruntées à la connaissance spéculative, et, de plus, englobant dans le bénéfice de leur certitude propre ce qui reste de vérité dans l'ordre spéculatif, et suppléant à ce qui y manque.

Telle est l'œuvre éminemment utile que Kant a cru avoir réalisée par son criticisme. Mais il se faisait illusion : le dualisme qui, après avoir établi deux « raisons », aboutit à l'interversion de leur subordination naturelle, était forcément incohérent et meurtrier de la raison tout entière.

Pour démontrer cette dernière thèse, il ne faut invoquer qu'un seul argument : le dualisme kantien lui-même ; mais il faut le développer.

1° Nous montrerons d'abord en quoi consiste effectivement ce dualisme : il n'a pas précisément pour effet d'établir deux domaines du vrai, mais de n'en établir aucun ; chacun des deux ordres de connaissance ne réalisant jamais qu'en partie l'ensemble des conditions mises par Kant lui-même à LA vérité.

2° Même si l'on concède que, dans son ordre, la vérité d'ordre moral au moins ait une valeur non seulement précaire ou provisoire, mais absolue, — en ce cas, nous soutenons que la vérité morale, étant hétérogène par rapport à la vérité d'ordre spéculatif,

1) L. BRUNSCHVICG considère comme les deux thèses essentielles de la philosophie kantienne, d'une part : l'intelligible et le réel sont irréductibles l'un à l'autre..., d'autre part : la dualité de l'intelligible et du réel a un intérêt pratique. Or, dit-il, c'est par la faculté pratique que l'alternative en doit être résolue *(La modalité du jugement*, p. 71. Paris, Alcan, 1897).

restreinte aux phénomènes d'expérience, ne peut pas suppléer à ce qui manque à cette dernière. Elle reste donc tout au moins *seule* à être valable.

3° Elle n'est même pas valable du tout. Loin que le savoir expérimental puisse se soutenir par la force propre à la croyance ; à l'inverse, c'est cette dernière qui est atteinte par les objections de Kant contre la certitude d'ordre spéculatif, et qui pâtit de sa faiblesse.

Reprenons ces trois points :

A) Nous disions donc que Kant, établissant deux ordres de connaissance, n'en a établi aucun qui soit valable. En effet, il a fait alterner entre eux la possession du vrai, par son imprécision à déterminer quel est enfin le terrain stable de la vérité. Kant a établi deux autorités dans le domaine de la conscience, chacune avec une juridiction équivoque, des droits mal fixés chez elle, et des servitudes mutuelles chez la voisine. Ainsi les a-t-il mises indéfiniment aux prises pour l'hégémonie exclusive et définitive. M. Fouillée dit très justement : « Chaque moitié de la raison est tour à tour critiquée, puis plus ou moins exemptée de toute critique ; le beau rôle passe successivement d'une partie à l'autre selon qu'il s'agit de science ou de morale : dans la sphère de la spéculation c'est la raison pure qui est au banc des accusés et l'expérience prononce le réquisitoire ; dans la sphère de la pratique tout change : c'est l'empirisme qui est l'accusé et la raison pure l'accusateur » [1]).

Ainsi, en fin de compte, impossible de savoir où est le domaine *certain* de la vie consciente. Est-ce la science expérimentale ? Est-ce la métaphysique morale ? La vérité est donc comme un de ces documents enfermés dans un coffre-fort à deux serrures, dont deux autorités jalouses gardent chacune une clé, mais qui ne s'entendent jamais pour ouvrir le coffre ensemble, par la même peur de trouver dans les archives authentiques un démenti à leurs prétentions propres.

Le dualisme kantien a donc sa forme première dans la double conception du mot même de vérité ; il y a ainsi un strabisme à l'origine même de toute la *Weltanschauung* du criticisme. Nous aussi, nous admettons des ordres de connaissance différents : la connaissance de foi n'est pas précisément la connaissance de raison ; la connaissance par la vue n'est pas précisément celle

1) *Critique des systèmes de morale*, p. 131.

qu'on obtient par le calcul ; la méthode des sciences naturelles, n'est pas celle de l'histoire ; et ni l'une ni l'autre ne sont celles de la géométrie ; d'une façon plus générale nous distinguons, dans l'ordre rationnel des jugements (vrais) d'ordre idéal et des jugements (non moins vrais) d'ordre réel, et ainsi de suite. Mais nous ne définissons pas LA vérité elle-même de deux façons qui ne seraient conciliables que par un replâtrage, ou par l'effet d'une erreur radicale et générale qui annihile la vérité tout entière.

Dans notre chapitre II nous avons expliqué la double définition kantienne du vrai et nous avons conclu en disant que la première définition tenait compte surtout de la nécessité, imposée à la connaissance, d'être *objective ;* et que la seconde définition considérait plutôt les conditions de la *normalité* de la connaissance. La première tient compte surtout de la passivité du sujet connaissant ; la seconde de sa spontanéité. La première se souvient avant tout de l'intuition, élément sensible du jugement ; la seconde, du concept, son élément intellectuel. La première met en vedette la matière du savoir, fournie par l'élément premier de l'intuition, et la seconde la forme du savoir constituée par tout le mécanisme de la synthèse *a priori.*

Et c'est se payer de mots que de concilier les deux définitions de cette façon : l'« objet » dont il est question dans la première définition, c'est ce qui, d'après la seconde, est « normalement objectivé » sur la base d'une donnée *postulée*, à savoir le réel sensible existant hors de nous.

Or insistons sur ce dernier point : si chacune des définitions kantiennes du vrai peut passer pour juste, d'après son point de vue propre, chacune aussi est défectueuse précisément parce qu'elle a un point de vue restreint. La vérité d'expérience qui est *a fortiori* objective vit d'un capital d'emprunt *au point de vue même de l'objectivité :* elle a postulé l'existence du réel extérieur et son action sur la conscience ! Et la vérité d'ordre moral qui jouit *a fortiori* de la normalité, apparemment, se tient, dans une sphère extra-expérimentale, alors que Kant a proclamé si haut : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu !*

Et voyez ensuite quel compromis se produit : C'est la vérité qui n'est pas d'expérience qui fournit sa base à toute l'expérience. Car à quoi a-t-il fallu recourir pour établir le fondement logique du savoir, et pour justifier le postulat idéaliste : il existe des choses extérieures qui agissent hors nous ? Est-ce aux axiomes absolus ? Impossible, dit Kant : un jugement analytique explique tout le

connu peut-être, mais ne fournit rien de neuf à la connaissance. Est-ce à l'expérience même ? Impossible encore, poursuit Kant, l'expérience ne se prononce pas sur les conditions suprêmes et inconditionnées de toute expérience comme telle, à savoir sur les noumènes. Il a fallu recourir donc aux principes non analytiques et qui cependant ne sont pas directement expérimentaux, donc aux thèses de la raison pratique en tant qu'elles s'appliquent, *mutatis mutandis*, aux « idées » de la raison spéculative, — triple résultat global et nouménal suggéré par l'expérience même — après avoir certifié les « postulats » moraux.

Tellement qu'en fin de compte, c'est surtout la vérité d'ordre moral qui serait « objective » parce que son appoint à la certitude originelle, d'expérience, est de garantir l'existence du réel ; et que c'est la certitude d'expérience qui serait surtout « gesetzmässig » ou « normale », parce qu'elle dépend dans ce qu'elle a de propre (notamment à partir de son postulat originel, exclusivement), de la justesse du bon fonctionnement idéologique ; elle dépend spécialement de la bonne ordonnance de cette cinématographie mentale qui aboutit aux synthèses *a priori* qui portent sur le monde phénoménal.

Ainsi entendrons-nous Kant dire une fois : « Le principe qui régit complètement et qui caractérise spécifiquement mon idéalisme est celui-ci : Toute connaissance des choses obtenue au moyen de l'entendement pur ou de la raison pure n'est que vaine apparence et *n'est douée de vérité que dans l'expérience* » [1]).

Nous l'entendrons dire ailleurs : « Les idées transcendantales, quoique inaptes à nous donner quelque connaissance positive, servent toutefois à ruiner les affirmations téméraires du matérialisme, du naturalisme, et du fatalisme, qui restreignent le champ de l'intelligence. Ainsi donnent-elles carrière aux idées morales, en dehors du domaine de la spéculation » [2]).

C'est ce qu'il devait plus tard exprimer tout clairement en ces mots : « *abolir la science* pour faire place à la croyance » [3]) !

Mais, au milieu de tout ce jeu des facultés distinctes, pendant cet échange de bons procédés, et sous ce « *chiasma* » de leur fonctionnement respectif, où donc enfin se tient la vérité ? Sa place propre, où que l'intelligence se mette pour la chercher, est

1) Kant, *Prolegomena*, Anhang (Probe eines Urteils der Kritik).
2) Kant, *Prolegomena*, § 60.
3) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, 2de édit. Préface, p. XXX.

indéfiniment... « autre part ». Son domaine est-ce celui de l'entendement, parce qu'il se base sur le sensible réel, et sur l'objectif postulé ? Est-ce celui de la raison pratique, parce qu'il est éminemment régi par la loi ? Si j'attache surtout du prix à l'objectivité, je penche à dire : LA vérité, c'est la vérité d'expérience ; si j'attache surtout du prix à la normalité, je préfère affirmer : LA vérité c'est la vérité d'ordre métaphysico-moral. Mais si, tout compte fait, j'attache du prix à la fois à l'objectivité et à la normalité, en ce cas j'hésite ; je dis : la science d'expérience est certaine dans sa vérité, relative seulement, et seulement à partir d'un postulat ; la connaissance d'ordre moral est douée de vérité sans doute, mais d'une vérité toute particulière qui n'est pas précisément expérimentale mais qui finalement est, elle, du plus pur aloi tout de même !

B) Et ceci nous amène au second point.

Malgré tout, dira-t-on, pour Kant la vérité d'ordre moral est valable au moins dans son domaine, elle prime et secourt l'autre, la vérité expérimentale.

Peut-être, dira-t-on encore, Kant a-t-il eu le tort d'avoir établi deux vérités hétérogènes et d'avoir dit notamment que « l'esprit va son train ordinaire quand il procède empiriquement, et qu'il prend son allure particulière quand il procède transcendantalement » [1] ; mais au moins ce n'est pas le tort que vous dites, ce n'est pas le tort d'avoir mis la vérité toujours « autre part », ce serait simplement le tort de l'avoir mise deux fois « *quelque part* » et éminemment dans l'ordre moral. De même s'il a dit qu'il fallait « *abolir* la science pour faire place à la croyance », il a voulu moins parler d'*abolir* que de *restreindre*. Lisez, en effet, ce qui précède ce mot : « Ni l'existence de Dieu, ni la liberté de l'âme, ni son immortalité, je ne puis même les admettre pour le seul usage nécessaire de ma raison pratique, *si en même temps je n'enlève à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux*. Car, pour y atteindre, celle-ci n'a à sa disposition que des principes, qui se rapportent aux seuls objets de l'expérience possible. Dès qu'ils sont appliqués à des objets qui ne sont pas susceptibles d'expérience, ils les transforment en phénomènes, et montrent ainsi que toute extension pratique de la raison pure est impossible. Je devais donc abolir la science pour faire place à la

1) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 591.

croyance » [1]). Ce qui veut dire : Je devais faire régner la croyance en *suzeraine*, sur la science son *feudataire.*

Acceptons pour le moment cette hypothèse, en oubliant ce que Kant a dit logiquement (voir ci-haut), pour nous attacher à ce que le plus souvent il a dit expressément. N'oublions pas, cependant, que c'est étendre très loin le sens des mots : « enlever à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux », que de ne pas satisfaire son impérieuse exigence de s'assurer tout d'abord l'existence de l'objet réel, à propos duquel cette raison spéculative opère et sur lequel elle prétend se prononcer ; et que de l'obliger à attendre satisfaction d'une suzeraine. Or, dans ces conditions, comment la raison pratique, maîtresse chez elle, pourrait-elle être encore une secourable suzeraine par rapport à la raison spéculative ? Comment pourrait-elle suppléer à ce qui manque à celle-ci ? Comment notamment pourrait-elle légitimer le postulat originel de tout le travail d'ordre spéculatif ? La raison pratique ne peut donc secourir la science spéculative si elle n'a pas un certain contact avec elle.

C'est ce que Kant a bien vu. Aussi a-t-il rêvé d'un intermédiaire [2]) ; la raison (*Vernunft*), distincte du *Verstand* (entendement) ; raison *spéculative* qui « pense » les noumènes, dans la forme des « idées » et qui élabore la métaphysique à son premier stade, le stade spéculatif. Cet intermédiaire tient de la raison pratique puisqu'il est raison, et de l'entendement puisqu'il est spéculatif [3]). Ainsi, entre la métaphysique morale et l'expérience, se tient la métaphysique spéculative qui « pense » les conditions suprêmes, nouménales, de l'expérience ; et qui ensuite les reconnaît dans les postulats certifiés par la raison pratique.

Mais cet intermédiaire est sans valeur. Si les vérités d'ordre pratique, et si les connaissances de métaphysique spéculative intermédiaires entre l'éthique et l'expérience, sont hétérogènes par rapport à celle-ci, la raison pratique, quoique souveraine chez

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2de éd. Préface, p. XXX.

2) La théorie kantienne de cet intermédiaire métaphysique entre la raison pratique et l'entendement, rappelle de bien près sa théorie sur le *schème*, intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement.

3) Remarquez en effet que Kant, qui distingue soigneusement le sens *(Sinnlichkeit)*, l'imagination *(Einbildungskraft)* et l'entendement *(Verstand)*, qui, surtout, distingue soigneusement le « Verstand » de la « Vernunft », assimile sous ce dernier nom et la faculté supérieure *spéculative* et celle à laquelle ressortissent les thèses d'*ordre éthique*. Ceci, sans préjudice des distinctions ultérieures signifiées par les mots *rein* et *praktisch*.

elle peut-être, est tout au moins sans primauté par rapport au domaine voisin, sans pouvoir sur l'entendement, sans moyen de suppléer à ses lacunes.

Et si cet intermédiaire est homogène avec la connaissance d'expérience, ce qui est « pensé » par la raison est forcément élaboré en vertu des mêmes lois fondamentales qui règlent la « connaissance » (par l'entendement) de l'objet d'expérience. Dans cette seconde hypothèse, la métaphysique est caduque et défectueuse comme l'expérience elle-même ; non seulement elle n'a pas de primauté sur l'expérience, mais elle est compromise par les objections kantiennes qui atteignent les vérités d'ordre spéculatif.

Or c'est cette seconde hypothèse qu'il faut admettre.

Prouvons-le.

C) La doctrine morale de Kant ne manque pas de prestige qui en impose. Cette loi catégorique qui nous domine, cet absolu désintéressement de la volonté dans son obéissance à la loi, cet appel à la justice immanente pour retrouver comme résultat (soit sous forme de conclusion logique quand il s'agit de l'existence de Dieu, soit sous forme de profit effectif quand il s'agit de notre bonheur) ce que nous ne pouvions considérer ni comme auteur de la Loi, ni comme but de notre obéissance à la Loi, — tout cela fait une éthique basée sur un stoïcisme fier mais honnête, et qui ne manque ni de grandeur, ni de force spécieuse.

Malheureusement, c'est le cas de redire du mélange d'objectivisme et de subjectivisme que fait la philosophie kantienne : *pejorem sequitur conclusio partem.* A tout prendre et en fin de compte, toute cette éthique c'est du subjectivisme à cause des éléments subjectivistes qui se trouvent à la base de toute la théorie épistémologique, à savoir : l'inanité des propositions analytiques d'ordre idéal ; et la relativité de la connaissance des choses extérieures, sensibles, postulées ; et enfin l'impossibilité pour l'entendement de se prononcer sur la valeur objective des propositions générales, dès qu'elles sortent du monde des phénomènes pour s'appliquer au monde des noumènes. Dès lors, la belle construction morale de Kant est viciée par le relativisme subjectiviste qui domine tout le domaine de la connaissance, *même quand celle-ci se porte sur ce qui est d'ordre pratique.*

Pourquoi pas ? Car enfin il n'y a qu'une seule certitude, *la* certitude tout court ; et elle est d'ordre spéculatif. Son objet général c'est tout le vrai comme tel. Or les prescriptions morales sont logiquement des vérités, avant d'être des lois. Libre à quelque

créateur de terminologies équivoques d'appeler *certitude morale* celle qui s'attache à ces propositions vraies qui se rapportent à la vie morale. Libre encore à un moraliste ou à un psychologue de porter une attention spéciale sur la voix de la conscience, qui proteste contre toute affirmation déshonnête, contre tout principe funeste aux bonnes mœurs. Mais on ne peut confondre la propension à se procurer la certitude quant aux vérités d'ordre moral, avec l'adhésion intellectuelle qui constitue vraiment cette certitude. Cette propension, d'ordre affectif, peut devancer, dans l'ordre du temps, la certitude scientifique et lui frayer la voie ; elle peut confirmer cette certitude quand elle est concomitante ; elle peut survivre même à un certain scepticisme [1]). A elle seule cependant, elle ne constitue ni ne fonde une vraie certitude, parce qu'elle ne peut suppléer au défaut de la certitude d'ordre spéculatif, qui jouit de la priorité ou plutôt du monopole, et qui ne peut trouver dans une propension morale qu'une surérogatoire — fût-elle efficace — confirmation.

Nous le répétons donc : la certitude d'ordre pratique se trouve ruinée avec *la* certitude d'ordre théorique, car la certitude comme telle porte sur le vrai comme tel, et le vrai comme tel est d'ordre théorique.

Et ce raisonnement est non seulement valable en général, mais Kant donne lieu à être directement atteint par lui. Kant lui-même a compromis la raison pratique, et ce par une assimilation expresse avec la raison spéculative (Ici nous renvoyons à ce que nous avons dit aux nos 18 et 19 du présent chapitre). Or comment la raison pratique peut-elle certifier ce que pense la raison théorique sans tout d'abord le repenser à son tour ? Celle-ci fournirait à celle-là la matière de ses idées ; à l'inverse, elle en obtiendrait la garantie de leur objectivité réelle. A peu près comme ces administrations où certains actes sont rédigés dans un bureau, puis signés, timbrés et authentiqués dans un autre bureau, — mais après avoir été relus. La raison pratique opère

1) Les scolastiques connaissaient cette voix de la conscience et la force spéciale avec laquelle les principes d'ordre moral requièrent notre assentiment et s'imposent à notre esprit. Ils l'appelaient un *habitus* et plus spécialement *synderesis*. A titre d'*habitus*, ce n'est pas une puissance distincte de la faculté fondamentale, l'intelligence. Voir *Sum. theol.*, I, 79, 12. S. Thomas y dit clairement : « Synderesis non est potentia, licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam *ratione altiorem* ». Ces dernières paroles se rapporteraient-elles à quelque doctrine médiévale du primat de la raison pratique ?

donc à un moment donné et au moment originel de toute son action comme la raison tout court [1]) ; elle se compromet donc avec elle, loin de la sauver par son concours.

Non, il n'est pas pratique de voguer au large sans boussole. Est-il même psychologiquement possible, en fait, de vouloir, sans être certain ? Tout est en *dernière analyse* d'ordre pratique, dit Kant [2]). Soit, mais tout n'est-il pas *en principe* et tout d'abord d'ordre spéculatif ? Le vrai et le bien sont tous deux des transcendantaux qui ne sont réductibles que par le moyen de l'idée plus générale encore, celle de l'être.

Kant a parlé de l'empiétement du domaine de la raison pratique sur celui de la spéculation. Mais y a-t-il empiétement si, selon l'adage scolastique, *intellectus speculativus extensione fit practicus* [3]) ?

Kant craint la guerre entre les deux raisons ! D'abord y en a-t-il deux ? Et réduire la raison spéculative comme il le fait, n'est-ce pas finir le combat par l'esclavage d'un des combattants, et de celui qui est naturellement seigneur ? A ce sujet, Kant aurait eu profit à lire, dans La Fontaine, la fable de *La tête et de la queue du serpent.* Il rêve d'une paix définitive en donnant le sceptre à la raison pratique ; mais ce qu'il établit, n'est-ce pas tout le contraire de la paix, à savoir la tranquillité du désordre ? Et depuis un siècle, l'histoire de la philosophie montre bien que ce n'en est même pas la tranquillité.

Le désordre, voilà ce qu'il y a désormais dans les facultés de l'homme. Et c'est ce *désordre surtout que Kant voulait éviter :* la désunion des facultés et la mort de l'une et de l'autre en suite de leur raccordement maladroit. Kant, qui a proclamé si haut que

1) Cfr. H. Dehove qui cite, de la *Critique de la raison pratique* (trad. Picavet, p. 263-264), le passage suivant : « *Notre* raison trouve impossible *pour elle* de concevoir une connexion si exactement proportionnée (entre la vertu et le bonheur)... si ce n'est en supposant un sage auteur du monde... Ici se présente une condition subjective de la raison, la seule manière théoriquement possible *pour elle* de se représenter l'harmonie exacte du royaume de la nature et du royaume des mœurs comme condition de la possibilité du souverain Bien » (V. 151). L'auteur y ajoute très justement : « Remarquez ces paroles : « la seule manière *théoriquement* possible, etc. » ; n'est-ce pas un aveu implicite que la croyance pratique emprunte tout son sens et tout son contenu à la connaissance spéculative ? »

(Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien.)

2) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 146 (édition Reclam).

3) Kant, lui, dit à l'inverse : *Intellectus practicus extensione fit speculativus.*

savoir c'est *unir*, n'a abouti qu'à établir entre tous les modes du savoir des différences radicales et un divorce infécond. Il fait commencer la science en deux fois : dans la sensation et dans la conscience morale ; et cependant il construit tout son système pour expliquer le mécanisme de l'UNITÉ SYNTHÉTIQUE de la vie consciente.

Et encore : Kant met à la base de son système le principe *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu* [1]). Et il aboutit à quoi ? A la distinction du monde sensible et intelligible ! Pour Kant, il y a ainsi deux certitudes, deux vérités, deux modes d'opération intellectuelle : le « connaître » et le « penser »; deux facultés : l'entendement et la raison ; deux domaines de la vie consciente : l'expérience et la métaphysique, celle-ci faisant corps avec la morale.

A quoi dès lors se réduit le primat de la raison pratique ? Non pas à découvrir certaines vérités et à en homologuer certaines autres, mais à enlever au mot *vérité* — et partant à tous ceux qui en dépendent — toute signification. Dans le domaine de la connaissance spéculative, Kant a éteint le flambeau qu'il se bornait à vouloir moucher. Et dans le domaine de la connaissance pratique, Kant voulait assurer définitivement l'édifice de la morale, et même en faire un phare qui eût projeté ses rayons sur l'édifice voisin : il voulait l'appuyer non plus sur le fondement de la raison, mais sur celui de la conscience droite qui se reconnaît soumise à l'impératif catégorique. En fait cependant, il en a miné les bases et l'a ruiné complètement.

Nous faisons donc nôtre cette conclusion de Secrétan : « Il y a deux parties dans le système de Kant, une science qui n'est pas vraie, et une vérité qui n'est pas sue » [2]).

M. Ueberweg-Heinze dit tout aussi bien et avec preuve à l'appui : « Er [Jacobi] hat das Dilemma klar bezeichnet, *welches für den kantischen Kriticismus tödlich ist :* Die Affection, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungstoff empfangen, muss entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen ; das Erste ist absurd weil Erscheinungen im kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müssten ; das andere (was Kant wirklich annimmt und sowohl in der ersten wie in den folg.

1) Voir, dans chacune des deux éditions de la *Kritik der r. V.*, les toutes premières phrases de l'Introduction.

2) Cité par NOËL, *La conscience du libre arbitre*, p. 25.

Aufl. der *Krit. der r. V.*, etc. ausspricht) widerstreitet der kritischen Doctrin, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. *Der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander* (JACOBI, *üb. Dav. Hume, Werke*, Bd. II, S. 301 ff.) [1]).

Et les successeurs de Kant se sont bien aperçus du dualisme qui affectait son système, du postulat originel qui ne donnait qu'une assise précaire au kantisme, et de l'incohérence inconsistante dont il mourrait. Les uns l'ont unifié dans le sens d'un idéalisme radical ; d'autres dans un volontarisme radical. A présent, ces deux tendances elles-mêmes se rapprochent dans un idéalisme qui supprime tout sens au mot *objet*, pour ne plus laisser survivre que le sujet qui vit sa pensée, et par elle (comment cela ?) ce qui est représenté dans la pensée [2]).

Bien des modernistes actuels se disculpent d'être kantistes. Primat de la raison pratique ? disent-ils. — Pas du tout ! D'abord il n'y a pas de *raison* pratique : à la base de la conscience, il y a le sentiment, l'affectivité, le besoin, la poussée... Et puis il ne s'agit pas de *primauté*, faute de quelque seconde faculté subordonnée sur laquelle elle l'exercerait. — A certains égards, ils ont raison : kantistes, ils ne le sont pas purement ; mais c'est pour avoir achevé logiquement son système — en le déformant. « La vérité n'a rien de statique, dit M. Leroy [3]). Ce n'est pas une chose, mais une vie... Au fond, le seul critère, c'est la vie. Est évident d'abord tout ce qui est vécu à chaque instant par nous : images, affections, sentiments, idées ou actes pris en eux-mêmes et en tant que faits. Est ensuite évident par le progrès de la pensée, tout ce qui résiste à l'épreuve de la pratique, peut être assimilé par nous, converti en notre substance, intégré à notre moi, organisé avec l'ensemble de notre vie... » Voilà bien encore une doctrine du primat de la raison pratique [4]), quoiqu'elle dépasse la doctrine de Kant, et que Kant l'eût désavouée, comme on désavoue une enfant... naturelle !

1) UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss*, etc., Neunte Auflage, 1901, Bd. III, p. 380.

2) On semble ainsi étendre à l'homme même un privilège incommunicable du verbe de Dieu : *Quod factum est, in ipso vita erat* (S. JEAN, I, 4). On parlera même d'*évolution créatrice*.

3) Citation empruntée à *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle* par J. DE TONQUÉDEC, pp. 6-8.

4) Qu'importe, en effet, que Leroy, par exemple, proteste contre le pragmatisme

23. Le dualisme entache déjà le criticisme spéculatif.

Si le criticisme kantien est entaché de dualisme, la ligne de partage des deux versants qui le constituent ne se trouve pas précisément entre les deux *Kritik*. Ce n'est pas exactement entre la *Kritik der reinen Vernunft* et la *Kritik der praktischen Vernunft* qu'il faut la placer. S'il en était ainsi, la tâche de l'historien et de l'exégète du kantisme serait assez facile. Mais, nous l'avons vu, la métaphysique spéculative fait corps avec la métaphysique morale. Celle-ci n'est pas un correctif pour les conclusions de la première *Kritik*, considérée globalement. Elle est le complément de la métaphysique spéculative ; les deux ensemble s'opposent, mais pour l'aider, à la science empirique. Or la première *Kritik* étudiant, à elle seule, toute la connaissance spéculative, touche déjà une partie de la métaphysique, dont l'autre partie fera l'objet d'une seconde *Kritik* [1]). Ceci confirme à la fois ce que nous avons dit de la cohésion intentionnelle [2]) et de l'incohésion effective du kantisme. Il y a contradiction entre le subjectivisme spéculatif et le dogmatisme moral de Kant ; plus exactement : entre sa théorie de la science expérimentale et celle de la connaissance transcendantale. Or, cette contradiction se trouve au cœur même de la critique kantienne, même celle qui ne porte encore que sur les procédés spéculatifs.

C'est ce que Renouvier surtout s'est appliqué à mettre en évidence. Kant se contredisait lorsqu'il distinguait dans notre esprit deux puissances : l'entendement et la raison, dont l'une connaîtrait le phénomène, et dont l'autre concevrait le noumène. C'est là que gît « la grande, la vraie, l'unique contradiction » [3]) du kantisme. Aussi Renouvier s'est-il donné le rôle de la réparer, et

utilitariste anglais, si en fait il donne pour base à tout son système « l'idéalisme de la pensée-action ».

Cfr. *Revue Néo-Scolastique*, nov. 1907, N. Balthasar, *Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle*, pp. 452-461, passim.

1) « Constatons une fois pour toutes l'embarras dans lequel se jette Kant, et avec lui ses historiens, en séparant la métaphysique de la nature de celle de la liberté, alors que la seconde est dans sa pensée le vrai fondement de la première... Notons que, dans ses *Leçons*, il mêle constamment les deux métaphysiques, comme il l'avait déjà fait dans sa *Dialectique transcendantale* ». Ruyssen, *Kant*, p. 167, note.

2) Cfr. ce chapitre, n° 2.

3) C. Renouvier, *Année philosophique. Les catégories de la raison*, etc., p. 10, cité par E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*. Louvain, 1904, p. 24.

d'unifier le kantisme. Ainsi se fait-il que la philosophie contemporaine, vue sous un premier aspect, négatif, a pour objet d'assigner les limites du savoir. Vue sous son aspect positif, elle a comme caractéristique d'être la philosophie de la croyance et de l'objet de la croyance. C'est le programme même de l'école néo-kantiste. Et Boutroux dit, dans un esprit analogue : « La métaphysique n'est donc ni dans la science, ni en dehors de la science. Elle a sa place à côté de la science, à laquelle elle est liée par un rapport spécial. Elle consiste à ressaisir l'être dans sa totalité, comme le fait la sensation elle-même, ou le sentiment, mais avec lumière... Nous connaissons par la connaissance, par la raison, par le sens de la vie et du réel. Et nos intuitions sont exprimées dans les religions, dans la poésie, l'art, la littérature » [1]).

24. Conclusion. — Objectivité de la métaphysique.

Nous ne pouvons mieux conclure cette étude qu'en parlant de *l'objectivité que Kant reconnaît ou doit reconnaître à la métaphysique.*

Nous serons bref ; il nous suffira de résumer quelques points qui précèdent.

Si objectivité il y a, le mot doit être pris dans un sens spécial. Nous avons vu comment la science est vraie, et comment l'est la métaphysique. Elles ne le sont pas chacune au même titre et de la même façon. La vérité propre à la science n'est pas d'ordre expérimental. En ce sens, la métaphysique n'est plus vraie comme la science ; mais faute d'être susceptible de pareille vérité, plutôt qu'à raison de quelque erreur. C'est en se basant sur cette conception que Kant nous dit : il n'y a pas de vérité en dehors des limites de l'expérience (c'est-à-dire de la science), et qu'il nous montre l'esprit obligé d'osciller de l'un membre des antinomies de la raison à l'autre membre, s'il veut procéder scientifiquement par rapport au monde intelligible. Le noumène est un objet de pensée, un « Gedankenwesen », dont on ne pourrait rien savoir, au sens spécial du mot. Or, voilà tout juste, aux yeux de Kant, ce qui sauve l'objectivité de la métaphysique. On n'en sait rien, mais on ne pourrait préjuger *a priori* qu'elle soit aussi rebelle à l'étreinte d'un dogmatisme moral. La métaphysique spéculative fournit un

1) Boutroux, *Revue des cours et conférences*, 1895-96, pp. 536-537.

objet neutre qui permet à la « pensée » d'achever la « connaissance » scientifique. D'où un premier caractère d'objectivité : un accord négatif avec les lois de la connaissance empirique, et un accord positif avec les tendances de la raison. La métaphysique morale revêt ensuite cet objet de pensée, d'une certitude *sui generis*. D'où un second caractère d'objectivité : la certitude. Dans l'ordre spéculatif, nous pensons « comme si » le monde avait Dieu pour auteur [1] ; pourquoi pas ? Plus tard, nous verrons que, dans l'ordre moral, ces hypothèses se confirmeront. Et comment ? Sous peine d'inconséquence avec les principes immédiatement présents à la conscience, celui notamment de l'impératif catégorique [2].

Cette objectivité de la métaphysique suffit-elle ?... Paulsen soutient : oui [3]. Vaihinger proteste et répond : non [4].

Au sens de Paulsen, Kant a ruiné non la métaphysique mais une mauvaise métaphysique ; il a innové, non détruit. L'importance de Kant tient à la thèse : « que le monde intelligible peut être pensé, sinon connu ». Elle tient encore au rétablissement d'un rapport, de nous à lui, par le moyen de la raison plutôt que de l'intelligence... Le monde intelligible se trouve déterminé par les pensées nécessaires de la raison pratique... Ce n'est pas là une preuve de l'existence objective d'une cause intelligente, mais c'est une nécessité de le penser... La métaphysique est donc vraiment une science, mais d'une autre espèce que la physique ou l'histoire... » [5].

A quoi Vaihinger répond : Paulsen insiste sur l'activité et la spontanéité de l'esprit d'après Kant ; mais il oublie que Kant ne sépare jamais cette thèse de cette autre, connexe : l'activité intellectuelle ne sort pas des limites qui lui sont assignées. Paulsen met en pleine lumière ce que Kant n'a laissé entrevoir qu'à travers un voile. Mais ce voile que Kant étend est une partie essentielle de son système critique. Les idées transcendantales fournissent les propositions nécessaires à la raison humaine, il est vrai. En restent-elles moins de simples objets de pensée ? L'« unité systé-

1) « Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein : dass wir uns die Welt so denken, ALS OB sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme ». KANT, *Prolegomena*, § 58.

2) Voir ID., *Kritik der Urteilskraft*, § 87.

3) PAULSEN, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*. Berlin, 1900.

4) VAIHINGER, *Kant — ein Metaphysiker ?* Tübingen, 1900.

5) PAULSEN, *op. cit.*, passim.

matique » de la raison n'a pas de valeur objective comme principe ; elle n'a que la valeur subjective d'une maxime ; elle nous permet de déborder la connaissance empirique des objets... Les idées n'ont donc pas, au sens strict du mot, une valeur réelle, absolue et objective. Elles n'ont qu'une valéur subjective, comme moyen de tracer en esprit le pourtour du monde représentable. Le mot *objectif* en langage kantien signifie donc : doué de valeur générale. Et encore faut-il là prendre ce mot au sens qu'il a toujours dans le criticisme... Kant sans doute s'est contredit dans toutes ses théories. Mais ces contradictions ne prouvent que la profondeur d'un esprit varié ; elles sont en dernière analyse le reflet de ces contradictions qui sont nécessaires apparemment à toute pensée humaine...

Bref, à l'appellation : « *Kant — Metaphysiker* » on peut substituer ou opposer cette autre : « *Kant — Metaphoriker* » [1]).

Vaihinger conclut que le débat qui s'agite entre Paulsen et lui-même peut n'être qu'une question de mots, celle de savoir si Kant doit être tenu pour un restaurateur de la métaphysique, étant donnée l'objectivité qu'il reconnaît à ce domaine de la pensée... Telle qu'elle est posée entre les deux contradicteurs, soit, la question peut n'être que verbale. Mais assurément elle est plus que verbale en soi, et pour qui la pose en donnant aux mots, sans les démarquer, leur valeur absolue, et usuelle. A cette condition nous adhérons à l'opinion de M. Vaihinger quant à l'objectivité de la métaphysique.

A notre sens, l'auteur des trois *Kritik* a, de sa main puissante, élevé un temple massif et encombré ; il a, en l'édifiant, mesuré jusque dans leurs moindres détails tous les matériaux et les rapports de leur disposition ; mais il a perdu la majeure partie de ce labyrinthe en portiques et en dépendances, pour ne réserver à la métaphysique qu'un sanctuaire précairement assuré sur ses bases, et un autel étroit. Sur cet autel il transcrivit le mot (hommage au blasphème ?) des anciens Athéniens : *Ignoto Deo*. Devant lui, il alluma une lampe que ses successeurs allaient ou fidèlement entretenir, — tels les néo-criticistes ; ou aviver au souffle d'une débauche de métaphysique idéaliste, — tels un Fichte ou un Hegel ; ou éteindre à celui de l'agnosticisme, — tels les positivistes.

1) VAIHINGER, *op. cit.*, passim.

CHAPITRE VII.

La science métaphysique selon Aristote.

« La Philosophie a pour objet de ses recherches l'être comme tel. »

ARISTOTE, *Métaphysique*, XI, 4.

1. Préambule.

Le titre du présent chapitre en trahit la tendance : opposer au dualisme qui affecte la théorie épistémologique de Kant, l'unité dans laquelle le système d'Aristote réunit les diverses branches du savoir total. Nous désirons montrer quelle est, selon Aristote, l'homogénéité foncière de la connaissance malgré la diversité de ses objets et à travers toutes ses étapes ; et comment la connaissance est, en somme, un processus d'un seul tenant, poursuivant de proche en proche l'obtention aussi sûre, aussi complète, aussi synthétique que possible de la vérité entière. « *Scire omnia maxime !* » tel est le magnifique programme du Stagirite [1]).

Dans le chapitre I de cet ouvrage, nous avons montré ce qu'est la vérité selon Aristote : c'est la conformité du jugement avec la vérité ontologique. Dans le présent chapitre, le dernier, nous montrerons ce qu'est la science : c'est la conformité du jugement avec toute la vérité ontologique. Tellement que c'est par une opération continue et homogène, que l'intelligenc possède une vérité sous forme de certitude, et toute la vérité sous forme de science.

1) Cité par le R. P. LEMIUS, *Saggio sintetico della metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, paru dans l'*Accademia romana di San Tommaso*, p. 18.

S'il en est bien comme nous disons, il en résulte ceci : l'analyse du jugement nous a révélé que la vérité logique c'est la conformité d'une identification (celle même qui constitue le jugement à savoir de S et du P) et d'une identité (celle qui constitue la vérité ontologique à savoir d'une chose qui est avec ce qu'elle est). Donc ce sera aussi l'analyse du jugement, considéré non plus dans sa conformité avec quelque chose d'objectif, mais en lui-même ou dans la connaissance qu'il nous procure, qui nous révélera quel est l'objet du savoir, quel est son objet propre, quel est, peut-être, son objet inaccessible.

De ce point de vue, il deviendra facile de comparer la théorie épistémologique d'Aristote à celle de Kant. Car Kant, lui aussi, établit toute sa théorie sur l'analyse du jugement. Nous avons montré (chap. II, art. I) par quelle suite d'idées Kant est arrivé à formuler le problème critique dans la formule qu'il a choisie, à savoir : *Comment sont possibles les jugements synthétiques a priori ?* Nous avons vu que Kant, sans examen approfondi. admet la science « qui a réussi » et que, vice versa, il rejette la métaphysique ancienne « qui n'a pas réussi ». Restant ainsi en présence des jugements d'ordre réel, basés sur la sensation, mais surélevés à l'universalité et à la nécessité par la compénétration d'un concept *a priori*, Kant s'est demandé : comment faut-il que de pareils jugements soient formés ? C'était se demander : comment sont faits les jugements valables ? et par conséquent : à quelle condition un jugement est-il valable ? dans quelle mesure donc est-il valable ? Comment et pourquoi sont cependant valables les jugements qui s'écarteraient du type originel et primaire ? De là toute la théorie kantienne et quant au relativisme de la connaissance spéculative, et quant au dogmatisme de la certitude morale, et quant au primat de la raison pratique. De là enfin le dualisme de l'épistémologie kantienne.

Vis-à-vis de la doctrine kantienne, qui concerne l'objet du « savoir » comme de la « pensée », — nous exposerons celle d'Aristote quant à l'objet de l'intelligence et de ce qu'Aristote réunit sous le mot de *savoir*. Et comme Kant a construit son système après avoir établi que les jugements synthétiques *a priori* sont valables et seuls à l'être et que tous sont susceptibles de valeur, de même Aristote table sur la théorie que tous les jugements, et les jugements seuls, sont susceptibles de vérité. A la théorie épistémologique de Kant qui répond à la question : *Comment les jugements* a priori *sont-ils possibles ?* nous opposerons la théorie

épistémologique d'Aristote, considérée comme réponse à cette question : *Comment les jugements sont-ils effectivement faits?* ou : *quelle est la structure du jugement?*

Sans doute, ce n'est pas sous forme de pareille réponse qu'Aristote a théorétisé sur la science ; mais il n'importe : c'est ainsi qu'il aurait pu le faire sans modifier aucune de ses idées. Il n'a pas non plus intitulé aucun de ses livres *Critique* ou *Métaphysique*. En résulte-t-il qu'il ne soit ni critique ni métaphysicien ? Que dis-je ? Kant, qui a intitulé son œuvre maîtresse *Kritik* et qui l'a résumée sous le nom de *Prolégomènes à la métaphysique*, a été moins critique et moins métaphysicien qu'Aristote ; moins critique, car enfin il n'a pas repris la question de la vérité *ab ovo :* et il a *admis* que la « science » était certaine et valable, puisqu'elle avait réussi ; et il a été aussi moins métaphysicien qu'Aristote, car il n'a reconstitué une métaphysique nouvelle que sous le dôme d'une morale dont il avait, d'ailleurs, ébranlé les piliers.

2. Structure du jugement. Premier élément du jugement : le sujet.

Tout jugement simple se ramenant au type S *est* P, nous nous bornerons à expliquer cette formule, à en montrer la justesse et la valeur générale. Nous examinerons successivement S, le sujet ; puis la particule verbale copulative EST ; enfin P, le prédicat [1]). Par l'analyse du jugement, nous pourrons désigner l'objet de l'intelligence humaine, et ultérieurement celui de la science et de la métaphysique.

A propos du sujet — qui fait l'objet spécial du présent numéro — rappelons d'abord cette thèse-ci :

a) Le sujet du jugement est toujours en dernière analyse une réalité individuelle [2]).

La raison ontologique de cette thèse se trouve en ceci : que, seule, la réalité individuelle est, dans toute la plénitude du mot, un être réel, puisque seule elle est existante. Or c'est bien l'être, et l'être réel que nous cherchons à connaître et dont par con-

1) Nous serons amené à répéter ici certaines choses dites déjà au chap. I. Nous le faisons pour la clarté de l'exposé actuel, fait d'ailleurs à un autre point de vue que celui du chap. I.

2) Cfr. Card. MERCIER, *Logique*, 4e édition (1905), nº 31.

séquent nous nous demandons : qu'est-il ? ou : qu'en faut-il dire ? ou encore : quels prédicats lui attribuer ? ou enfin : quels jugements faut-il en faire dont il soit le sujet ?

Que seule la chose particulière soit existante et effective, c'est ce qu'Aristote reconnaît. Il distingue soigneusement les « substances secondes » des « substances premières ». Il insiste d'autant plus qu'il réagit contre le platonisme et la théorie des idées séparées. Les substances secondes (δεύτεραι οὐσίαι), ce sont les universaux ; la substance première (πρῶτη οὐσία), c'est l'être concret donné dans la nature, et qui existe en fait (sauf quand il est conçu comme simplement possible). Il est dit « substance *première* », parce que seul il est vraiment *être*, sujet de l'acte d'exister. Il est éminemment, primairement et principalement substance (οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη), par opposition aux « substances *secondes* » qui ne sont *êtres* ou *substances* que dans un sens restreint, secondaire et impropre. La science doit donc, en un certain sens, s'assigner avant tout comme objet la connaissance du particulier.

Ainsi, l'objet matériel de la science est toujours l'individu. Tous les problèmes que se pose l'esprit humain ont en fin de compte pour but la connaissance de la chose particulière, τὸ καθ' ἕκαστον. Celle-ci, dans le jugement, n'a jamais que le rôle de sujet, et elle l'a toujours. Aristote remarque dans ses *Premiers Analytiques* [1]) que certains êtres intelligibles (c'est-à-dire le contenu des notions) ne sont jamais prédicats : ce sont les êtres individuels, Cléon et Callias, etc. D'autres ne sont que prédicats parce qu'ils sont absolument universels. Entre les deux, se trouvent ceux qui sont moins universels et qui sont ou prédicats ou sujets. Or Aristote dit et répète de ces êtres individuels qu'ils sont à la base de toutes les attributions. Ailleurs [2]) il explique cette idée. Si, par exemple, l'on a dit de Callias qu'il est homme, si ultérieurement on a dit de « l'homme » qu'il est vivant, en fait, c'est de Callias qu'on a dit qu'il est homme et vivant. Poursuivons. Si tous les prédicats ultérieurs (substance vivante) d'un sujet universel donné (*l'*homme) se ramènent à être prédicats de tous les êtres rangés sous ce sujet (tel et tel homme), le sujet universel lui-même (l'homme) est le substitut global, à extension indéterminée, d'une foule d'individus. Car il peut *aussi* être prédicat. Pareille réduc-

1) Aristote, *Premiers Analytiques*, I, 27.
2) Id., *Catégories*, II.

tion du sujet ne s'arrêtera qu'aux individus, qui ne peuvent pas être prédicats.

Et il dit ailleurs : « Lorsque nous dissertons sur les essences des choses, il ne faut jamais perdre de vue que l'essence, dans l'acception la plus rigoureuse, est la substance qui n'est pas dans l'ordre logique attribut d'un sujet antérieur... ; c'est, par exemple, cet homme-ci : Alexandre, ce cheval-ci : Bucéphale » [1]). — Donc vice versa.

Ce qui précède met du même coup en évidence, une seconde thèse qui concerne le sujet, celle-ci :

b) C'est en dernière analyse seulement que le sujet est toujours une réalité individuelle.

Inutile d'insister sur cette thèse. Il est évident que quand je dis : L'homme est intelligent, je ne parle d'aucun individu ; de même quand je dis : LA blancheur plaît aux yeux. Cependant, je veux dire que *tous* les individus-hommes, comme tels, que *tous* les objets blancs, comme tels, sont respectivement intelligents et agréables à voir.

Quand donc le *sujet* est universel, il est pris spécialement selon son extension.

La raison de cette seconde thèse se trouvera dans les numéros suivants. Nous y verrons que nous connaissons l'individu, ou d'une façon concrète : par la sensation, ou d'une façon intellectuelle : par des concepts dont aucun n'exprime l'individualité même du sujet, mais dont une somme suffisante fournit le signalement du sujet. Dès lors, comme l'individu n'est connu, en dehors de la perception sensible, que par les prédicats qu'on dit lui convenir, quoi d'étonnant à ce que le sujet d'un jugement ne soit pas toujours *immédiatement* un être individuellement désigné, mais tous ceux que recouvre une étiquette globale, une catégorie, une désignation universelle ?

A propos du sujet, formulons une troisième thèse :

c) Originairement, mais originairement seulement, la réalité individuelle qui sert de sujet est signalée par une connaissance sensible.

Cette thèse est double (originairement — originairement seulement) ; mais la preuve générale en est aisée à fournir après

1) ARISTOTE, *Catégories*, III.

ce qui précède. Elle repose sur le témoignage de la conscience. Celle-ci nous révèle que le premier objet de la pensée est emprunté à l'expérience sensible. Mais la sensation ne peut saisir qu'une réalité individuelle et concrète, et puisqu'elle est individuelle, cette réalité ne peut être que sujet. Donc, tout le processus intellectuel naît d'une connaissance qui ne peut fournir que des sujets. Vice versa, tout sujet repose au moins sur l'une ou l'autre donnée qui est fournie par une pareille connaissance, à savoir une connaissance sensible.

Ainsi, le sujet d'un jugement est toujours en dernière analyse une réalité individuelle parce que, seule, celle-ci EST, dans toute la propriété de ce terme ; il est aussi originairement une réalité individuelle *sensible*, parce que seule celle-ci est l'être existant qui soit connu d'une façon propre, non analogique.

3. De la connaissance de la réalité individuelle.

Le sujet du jugement exprime, il nous signifie, une réalité individuelle : voilà qui est entendu. Mais nous fait-il *connaître* la réalité individuelle ?

A quoi il faut répondre :

Nous ne connaissons jamais l'essence individuelle, cette essence propre, inadmissible et incommunicable, qui fait l'être actuel d'une réalité donnée *(individuum est ineffabile)* ; nous ne connaissons pas l'individualité. Et cependant nous reconnaissons les individus.

Que nous ne connaissions pas l'individualité voilà qui est clair. Nous considérons comme un des faits les plus importants, au point de vue philosophique, le suivant : que nous ne saurions d'aucune façon reconnaître deux sous (pfennig), égaux, et que nous soyons obligés de mettre notre nom dans notre chapeau, si nous ne voulons pas qu'on l'échange. Car enfin un sou n'est pas un autre sou ; il a son individualité, à lui, qui le fait n'être pas un autre sou tout semblable, aussi bien qu'elle le fait n'être pas un être tout différent, par exemple, un chien. Le ne-pas-être, en effet, ne comporte pas de degrés ; l'être individuel est absolument et simplement incommunicable.

Or, s'il y a dans chaque chose une individualité qui fait précisément qu'elle soit CET être, et par conséquent qu'elle soit un

être, c'est aussi cette individualité que nous ne connaissons pas, que personne ne connaît jamais, qu'il est donc essentiel à l'esprit humain de ne pas connaître.

Et cependant, devons-nous ajouter, nous reconnaissons les individus.

Encore une fois cela est évident : nous savons bien si nous portons notre chapeau à nous, ou quelque autre que celui que nous portions hier ; et ainsi de suite.

COMMENT *reconnaissons-nous les individus ?*

C'est tout d'abord la sensation qui nous *signale* de façon concrète l'exister actuel, la présence d'un objet individuel. C'est la sensation qui nous le donne et nous le présente directement. L'intelligence survenant repense l'objet senti, et à son tour, le reconnaît comme existant à raison du rapport qu'il a avec le sens intime qui nous signale notre propre existence à l'occasion de nos actes.

« Similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur... Intellectus noster... per quamdam reflexionem redit in cognitionem ipsius phantasmatis, *dum considerat naturam actus sui*... Inquantum ergo intellectus noster, per similitudinem quam accepit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari *secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem* » [1]).

Les sens et l'intelligence « *secundum continuationem quandam* » voient donc qu'une chose existe et en forment immédiatement un certain jugement obvie [2]) : « De nulla re potest sciri an est nisi quoquo modo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa » [3]).

Mais comment l'intelligence *distingue*-t-elle les individus ?

Une première réponse consiste à observer que nous ne distinguons pas les individus égaux, et que, forcément, nous nous trompons quand ils sont TOUT A FAIT semblables. Si nous tenons absolument à reconnaître un sou, nous ferons une griffe à travers l'effigie, une « marque », comme font les tricheurs au jeu de cartes.

1) S. THOMAS, *De Veritate*, II, 6, in c.

2) Même les sens participent à ce « jugement » : *est quoddam judicium sensus*, dit S. Thomas quelque part.

3) S. THOMAS, *In Boetium. De Trinitate*, VI, 3 in c.

Il faut traduire plus philosophiquement cette première réponse, en montrant le rapport du fait signalé avec le fonctionnement de notre esprit. En ce cas nous disons : Nous reconnaissons un individu donné par un nombre une seule fois possible de prédicats rapportés toujours à l'objet unique d'une sensation qui est ou qui fut actuelle. Ainsi l'effet de la griffe ou de la « marque » faite dans le sou auquel je m'intéresse est de pouvoir faire ce jugement vrai : CE sou-là est rayé *de telle façon*. Un individu donc se distingue à ce qu'il accumule sur lui assez de prédicats pour être seul à les réaliser tous. Donc :

Tous les individus sont reconnus pour leur conformité avec un signalement.

4. Second élément du jugement : la particule verbale.

Nous posons en thèse : L'élément formel du jugement (à savoir celui sans lequel on aurait bien les *matériaux* du jugement, mais non le jugement même) est toujours et seulement le verbe *être*, au présent de l'indicatif. En d'autres termes : Le jugement a précisément pour objet d'exprimer une identité.

Constatons d'abord que cette thèse a pour elle l'autorité d'Aristote [1]) :

« Considéré en lui-même, l'être est conçu avec autant de signification qu'en comporte le tableau même des catégories. Autant on s'en propose, autant aussi l'on donne de signification au mot être... Par exemple dire : l'*homme guérit*, l'*homme marche*, revient à dire : *l'homme* EST *mieux portant*, EST *marchant* ».

Cette thèse peut aussi se réclamer de l'autorité de saint Thomas [2]) :

« Compositio intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit ut dicat quod homo est albedo, sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem. *Idem autem est subjecto* quod est homo et quod est habens albedinem » [3]).

1) ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 7.

2) Ceux qui n'admettraient pas l'autorité d'Aristote et de S. Thomas verraient au moins dans les textes cités l'exposé de leur opinion. Ce qui sert assurément au but primordial de notre travail : d'*exposer* l'opinion d'Aristote et partant de son école.

3) S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I, 85, 5.

Nous pouvons aussi faire valoir toute une série d'arguments, tirés tous de la nature de l'intelligence humaine.

Et tout d'abord en déterminant cette nature par son objet ;

a) par son objet minimum : le commencement de tout le travail intellectuel c'est de se demander d'une chose : qu'EST-ce ? après qu'on en a dit au moins : c'est quelque chose, ce n'est pas rien.

b) par son objet constant : nous cherchons toujours à connaître mieux l'être des choses, en résolvant le plus possible de questions : qu'est-ce ? Quand est-ce ? Pourquoi et comment *est*-ce ? A vrai dire nous ne cherchons à savoir d'un être ce qu'il *a* ou ce qu'il *fait* que pour mieux savoir ce qu'il *est*.

c) par son objet inaccessible : le but de la connaissance intellectuelle (rappelons-nous les deux sous égaux indiscernables) est de connaître le sujet du jugement, cette « ineffable » individualité qui vraiment *est* dans la perfection de ce terme « *est* », à savoir cette chose donnée actuellement existante. Or c'est pour suppléer à ce résultat (qui lui est refusé) que l'esprit juge. Or, il ne peut suppléer à la connaissance de l'être du sujet que si le jugement répond à la question : qu'EST cette chose ? (sauf à ne pas pouvoir le déterminer comme le ferait l'intuition directe). Car on ne peut suppléer à une chose que par une chose homogène.

Nous pouvons déterminer aussi la nature de l'intelligence non seulement par son objet mais par son BUT. Or son but c'est de connaître le vrai, et le vrai, c'est ce qui est.

Au reste quel est le mode de fonctionnement de l'intelligence ?

L'esprit humain ne peut pas comprendre à la fois des choses multiples comme multiples, mais seulement en tant qu'elles se ramènent à l'unité [1]) ! En d'autres mots l'esprit agit pour se reposer dans la cohésion des éléments de la conscience. Il faut donc, dès l'abord, que, dans son opération élémentaire, l'intelligence voie comme chose unique l'objet des deux concepts qui remplissent les rôles de prédicat et de sujet ; il faut qu'elle voie leur identité réelle et que partant elle les réunisse par le signe de l'identité, à savoir : EST. Saint Thomas insiste sur cette théorie dans la *Summa Theologica* (I, 84, 4). Il n'est pas difficile de saisir sur le

1) Remarquons que c'est là une des thèses capitales du kantisme aussi. C'est en la combinant avec cette autre : que les seuls jugements *per identitatem* sont les jugements analytiques ou tautologiques, que Kant a établi sa thèse des jugements synthétiques, et le reste.

vif ce besoin de l'intelligence de se reposer dans l'unité des éléments de la conscience. Notons, par exemple :

1° Le besoin de certitude et la peine produite par le doute, or, la certitude est une *adhaesio mentis ad unum*, et le doute est une hésitation entre deux solutions (*duo*, *dubium*) [1]) également plausibles ;

2° le besoin des généralisations et des systématisations ;

3° l'impossibilité où nous sommes de partager vraiment notre attention ;

4° la signification même du mot « comprendre », le tourment de ne pas comprendre, la difficulté de comprendre dès qu'on arrive à certaines conclusions plus éloignées des principes, comme si le fil se brisait, etc., etc.

Nous en avons dit assez, croyons-nous, pour établir, outre la doctrine d'Aristote quant à la copule verbale de tout jugement, encore le bien fondé de cette doctrine. Au reste l'argument de conscience ne suffisait-il pas pour justifier ce que nous posions en thèse, à savoir que la particule conjonctive entre le prédicat et le sujet (ou ce qui exprime formellement que je juge) est l'expression de l'identité réelle entre le prédicat et le sujet, c'est-à-dire le verbe ÊTRE au présent de l'indicatif ; c'est cela seulement, et c'est cela toujours.

Corollaire.

Dès lors, le passé ou le futur rentrent ou dans le sujet ou dans le prédicat. *Pierre mourra* signifie : *Pierre est un futur mort*. *Pierre a été malade*, signifie : *Pierre est un ancien malade*. *Louis XIV était roi de France*, signifie : *Louis XIV* (mot qui représente d'ailleurs un homme mort) *est identique à la réalité d'un certain roi de France* (*ancien* roi par conséquent), ou : *Louis XIV qui est un défunt, est un ancien roi de France.*

A vrai dire, l'identité est *intemporelle ;* elle fait *abstraction du temps :* Les notions de temps (ou d'espace) font partie des déterminations du sujet ou des attributions qui globalement constituent le prédicat, et à condition que le sujet (et son prédicat par conséquent) soient des choses existantes ; le temps se trouve proprement dans la chose dont on juge. Il se trouve impliqué dès lors dans l'expression du jugement même (quand on met le verbe ÊTRE

1) En allemand « zwei, zweifeln ».

au futur ou au passé plutôt qu'au présent) à cause du rapport (simultanéité ou antériorité) du moment où se pose l'acte de juger, avec le moment où existe la chose dont on juge. Ainsi, c'est au fond le même jugement que de dire en 1500 : Napoléon *sera* empereur des Français, et de dire en 1900 : Napoléon *était* empereur des Français.

Aussi le verbe *être*, exprimant l'identité, n'est-il mis au présent que parce qu'il n'exprime *aucun* temps, et que le présent est de tous les temps des verbes, celui qui sert le mieux à cet usage. Le meilleur temps serait l'aoriste grec, n'était qu'il exprime plutôt l'indétermination avec une nuance de passé. Mais en rigueur il exprime absolument l'intemporel. Aussi Aristote exprimait-il l'essence (intemporelle évidemment) par ces mots : τὸ τί ἦν εἶναι, alors qu'il aurait pu dire plus brièvement : τὸ τί ἐστι. Mais il a préféré recourir à l'imparfait, *tenant lieu d'aoriste*, pour marquer l'intemporalité de ce qui est simplement la quiddité. Cette intemporalité est propre aussi à l'identité réelle de l'objet exprimé par un sujet (existant ou non) et le prédicat qui lui convient.

5. Troisième élément du jugement : le prédicat.

Au sujet du prédicat, nous posons une première thèse :

a) Considéré en lui-même et en dehors du jugement auquel il sert de second terme, le prédicat est toujours un CONCEPT ABSTRAIT.

Cette thèse ressort de ce qui précède et de la considération suivante : Il n'y a pas de milieu entre l'individuel et l'abstrait ; ce qui ne représente pas à mon esprit un individu, me représente un caractère essentiel, une « quiddité » ; cela me la représente donc abstraitement. Or, si le sujet du jugement est toujours, au moins en dernière analyse, une réalité individuelle, et si le prédicat lui est attribué *per identitatem*, je raisonne comme suit :

a) Dans le cas où le sujet n'est pas immédiatement individuel, il est déjà une abstraction lui-même. Dès lors la thèse est évidente.

b) Dans le cas où le sujet est proprement individuel, pour être autre chose qu'un concept abstrait et pour être attribué *per identitatem*, le prédicat devrait être

ou le concept de l'individualité même du sujet ; or cela est impossible, et si c'était possible cela rendrait tout jugement inutile;

ou l'expression de l'individu, telle qu'elle est déjà contenue

formellement dans la notion du sujet : *cet arbre est « cet arbre »*, mais cela ne serait qu'une tautologie ;

ou l'expression d'un autre individu que celui qui est exprimé par le sujet : *saint Augustin est saint Bernard ;* mais ceci est une erreur tellement manifeste que pareil jugement peut bien être dit mais non pensé.

Nous nous buterions donc ou à une utopie, ou à une tautologie, ou à une absurdité, quelque moyen que nous prenions d'éluder la thèse : *tout prédicat est un concept abstrait* [1]).

Il n'est guère difficile de démontrer que tout concept est abstrait, puisqu'il est originairement un prédicat.

Nous posons donc au sujet du prédicat une seconde thèse [2]).

b) *Considéré non plus en lui-même, mais dans le jugement dont il fait partie, le prédicat signifie le même être individuel que le sujet.*

La thèse est évidente : on dit du sujet qu'il EST le prédicat. Or le sujet ne peut être que l'individu qu'il est. Donc le prédicat, qu'on réunit au sujet par le moyen de EST, est le même et seul individu qu'est le sujet.

En résumé : C'est l'ignorance de ce qu'est proprement l'être individuel qui rend le jugement nécessaire ; c'est la connaissance des concepts abstraits qui le rend possible.

6. Objet de l'intelligence humaine, déterminé par l'analyse du jugement.

Par « objet de l'intelligence », on peut comprendre cela même que l'intelligence atteint d'une façon ou d'une autre [3]). En ce cas l'on peut dire que *tout* est intelligible. « Intellectus fit quodammodo omnia » est l'adage repris par les scolastiques à Aristote [4])

1) Nous ne disons pas cependant : *il est universel.* Il est toujours abstrait ; en outre, il est quelquefois universel.

2) Nous l'avons déjà signalé dans notre *chapitre préliminaire*, n° 3.

3) Voir ARISTOTE qui consacre à l'intelligence la majeure partie du livre III de son traité *De anima.* Cfr., entre autres, CL. PIAT, *Aristote* (Collection des Grands Philosophes, Paris, 1903), pp. 207 et suiv.

4) ARISTOTE, *De anima*, III, 3 : ἐπεὶ πάντα νοεῖ. — ID., *ibid.*, 5 : ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι.

pour exprimer cette thèse. Sans doute, chaque homme ne peut pas tout connaître, et même il ne s'en trouvera aucun connaissant effectivement tout. Mais nul objet ne semble de soi, ni de par la nature de l'intelligence, hors de la portée de celle-ci ; il ne l'est qu'à raison des difficultés de l'exercice actuel d'une intelligence donnée, ou de toute une classe d'intelligences. Si tout est intelligible, chaque chose l'est par ce caractère qu'elle a en commun avec toute autre. Or ce caractère est unique, c'est *l'être*. L'être est l'objet formel commun de l'intelligence.

Il s'en faut cependant que tout soit accessible à notre intelligence *dans les mêmes conditions*. Il faudra nécessairement un objet placé immédiatement et directement à portée de notre faculté, les autres étant conçus médiatement et analogiquement. Cet objet immédiat, on l'appelle objet *propre*, c'est-à-dire objet primordial, direct, proportionné, connaturel... Dire que l'intelligence a pour objet *propre* la « quiddité » (ce que quelque chose est, τὸ τί ἦν εἶναι), empruntée par abstraction aux choses sensibles, et conçue comme universelle, — c'est affirmer que cet objet-là est directement saisissable, et que tout le reste n'est intelligé que d'une façon analogique, par rapport avec lui. Mais ce n'est pas affirmer que l'intelligence saisisse intuitivement l'essence de chaque objet sensible qui lui tombe sous les yeux. Pareille connaissance de l'essence est le résultat d'une patiente étude. L'intelligence, en concevant son objet propre, la « *quiddité* » des choses sensibles, *se pose déjà* le problème de l'essence spécifique mais *ne le résout pas encore*.

C'est de cette thèse sur l'objet formel propre de l'intelligence, que résulte ce que nous disions plus haut : l'intelligence ne connaît jamais *directement l'essence de l'individu*. Elle abstrait tout d'abord des choses sensibles, ou à leur occasion, quelque caractère conçu comme une essence sinon comme une substance, conçu comme universel parce que abstrait. Ensuite elle retrouve ce caractère, cette « *note* », cette « *formalité* », dans les choses sensibles. Elle parvient enfin par une étude attentive, par l'induction surtout, à déterminer ce que celles-ci sont fondamentalement. En tout cas, l'homme ne connaît intellectuellement quelque chose que par l'attribution à un sujet d'un ou de plusieurs concepts abstraits et universels. Il accumule les attributions, et ce au moyen de l'intelligence, au point qu'il soit impossible de confondre, par exemple, quelque arbre de telle espèce avec un autre qui ne serait pas *cet* arbre. Ce n'est pas toutefois connaître par l'intel-

ligence l'essence individuelle. Ce n'est que *se signifier par l'intelligence* un individu. Or on sait qu'il a une essence, mais on ne peut la déterminer que par *une somme une seule fois possible* de prédicats, abstraits s'ils sont d'ordre intellectuel, ou concrets s'ils sont d'ordre sensible. L'intelligence connaît par soi l'universel, comme les sens connaissent par soi le particulier ; elle ne connaît celui-ci que par l'intermédiaire de l'universel atteint immédiatement. Pour connaître le particulier, il lui faut rattacher l'universel au « phantasma » dont il a été tiré par voie d'abstraction : « Homo, dit saint Thomas [1]), cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu ad particulare ; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque ».

Nous connaissons donc l'objet formel commun et propre de l'intelligence ; or nous croyons que rien ne le met aussi bien en évidence que l'analyse du jugement, que nous avons faite dans les numéros qui précèdent.

L'élément formel de tout jugement, à savoir le mot ***est***, signale quel est l'objet formel commun de l'intelligence ; il précise aussi dans quel sens et dans quelle mesure l'être est l'objet formel de l'intelligence : non point en ce que nous connaissons l'essence individuelle de ce qui est actuel ou existant, mais en ce que nous pouvons *indéterminément* affirmer toutes les vérités qui concernent les choses.

Les matériaux du jugement, à savoir le S et le P, signalent quel est l'objet formel propre de l'intelligence.

Le P signale que c'est une « *quiddité* ».

Le S signale qu'elle est *abstracta a rebus sensibilibus.*

Ainsi trouvons-nous la détermination de tout l'objet de l'intelligence dans la simple formule (étudiée et comprise) :

S est P.

Si à présent nous revenons à Kant, pour le confronter avec Aristote, il importe de remarquer que Kant s'est écarté d'Aristote, et s'est trompé, surtout en oubliant quel était l'objet formel *commun* de l'intelligence. Car il s'accorde avec Aristote pour lui assigner son objet formel *propre :* la « quiddité » abstraite des

1) S. Thomas, *In Boetium. De Trinitate*, VI, 3 ad 3.

choses sensibles et partant retrouvées en elles. Car n'est-ce pas cela que fait le fameux adage : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ?* Et n'est-ce pas par cet adage que Kant commence la *Kritik*, et sur lui qu'il établit tout entière sa théorie épistémologique ?

Or, qu'on le remarque bien : séparée de la thèse qui assigne à l'intelligence son objet formel *commun*, celle qui lui assigne son objet formel *propre* n'a plus de sens qui justifie la connaissance elle-même. Car comment l'intelligence pourrait-elle avoir pour objet formel une « quiddité » abstraite des choses sensibles et par conséquent retrouvée ou retrouvable en celles-ci ; comment l'intelligence pourrait-elle avoir en propre de voir l'un dans l'autre, comme se compénétrant, un objet proprement sensible et individuel et un objet proprement intellectuel et universel (au moins en puissance) — si elle n'avait pas un objet formel supérieur qui les englobe l'un et l'autre ? Cet objet ne peut être que l'*être*, qui se dédouble en notion de « ce qui est », quand il s'applique à la réalité perçue, et en notion de « ce qu'une chose est », quand il s'applique à la quiddité attribuée.

Ainsi le principe d'identité est-il non seulement la norme de la vérité de tous les jugements, mais encore la condition de leur possibilité. Et si Kant, au lieu de se demander : *comment sont possibles les jugements synthétiques* A PRIORI ? s'était demandé : *comment sont possibles les jugements quels qu'ils soient ?* — peut-être aurait-il vu que l'idée d'être est l'objet formel général de l'intelligence, et que les principes les plus absolus qui en découlent sont la condition première de *tout* son processus et que par conséquent le principe d'identité n'est pas tautologique.

Malheureusement, il n'a songé qu'à l'objet formel propre de l'intelligence ; il n'a songé qu'à la connaissance connaturelle, et non à la connaissance tout court. Au rebours d'Aristote, Kant n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe être, copule de tout jugement. Dès lors, les jugements analytiques sont pour lui de vaines tautologies : dire d'un prédicat qu'il EST le sujet, alors que toute la donnée de pareil jugement est ce sujet lui-même, est-ce faire plus que piétiner sur place ? Si, d'autre part, il y a des jugements extensifs, il faut que le verbe *être*, employé *dans de pareils jugements*, signifie autre chose qu'une identification mentale, il signifie une union.

Rappelons le texte remarquablement clair des *Prolegomena* (§ 22) : « Denken ist Vorstellungen in einem Bewusstsein ver-

einigen... Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urteil... Diese Vereinigung in einem Bewusstsein ist entweder *analytisch*, *durch die Identität*, oder synthetisch durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der *synthetischen Verknüpfung* der Erscheinungen (Wahrnehmuugen) in einem Bewusstsein, sofern dieselbe notwendig ist... » Kant, on le voit, considère comme synonymes les mots jugements qui *procèdent par identité*, ou *jugements analytiques*, ou enfin : *jugements tautologiques*. De là toute la théorie critique et son dogmatisme moral ; de là aussi son impossibilité de prouver l'existence des choses et même quoi que ce soit. Car en fait de principes absolus, il n'a admis que le principe d'identité et seulement comme norme des pures tautologies.

Aristote, au contraire, ne considère comme tautologies que ces jugements où le prédicat répète précisément cela même que nous connaissons déjà explicitement par la seule notion du sujet, par exemple, *A est A*, *un effet suppose une cause*, etc. En dehors de ces cas, *tous* les jugements sont extensifs. Tous aussi ont pour caractère formel d'être l'union d'un prédicat et d'un sujet au moyen du verbe *être* employé comme signe de l'identité des termes. Or qu'est-ce que connaître une chose sinon *mieux* la *connaître* ou la *reconnaître* et ainsi savoir ce qu'elle est ? Connaître une chose consiste précisément donc à la voir identique à elle-même sous deux aspects différents. Ce n'est donc pas malgré que le jugement soit constitué formellement par le verbe *être* qu'il fait connaître ; c'est, au contraire, à cause de cela [1]). Avoir du triangle une connaissance, c'est en dire qu'il **est** telle figure ; de la cause, qu'elle **est** contenant l'effet ; de l'homme, qu'il **est** doué d'imagination. Et, pour prendre un jugement tout à fait accidentel, dire de ce mur qu'il **est** blanc, c'est dire : ce mur **est** *ce mur* blanc. Un jugement formé par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement faux, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport. Si Kant a cru pouvoir définir les jugements analytiques comme ceux qui sont formés par l'identité des notions, et les

1) Cfr. ce que nous avons dit plus haut, chap. I, n° 7, quant au caractère extensif des jugements d'ordre idéal.

autres comme formés par la compénétration des notions différentes, il a à la fois méconnu la vraie nature des uns et ruiné la valeur des autres. Il s'est obligé ainsi à faire l'unité de la conscience non par le moyen de l'identité des notions et des choses signifiées, mais par le moyen de la cohésion des éléments de la conscience : c'était s'obliger à ne donner au vrai qu'un critère psychologico-subjectif.

Les jugements analytiques, non moins que les jugements d'ordre réel, sont donc au sens d'Aristote de vraies connaissances, des connaissances extensives. Les uns et les autres identifient deux notions. Les uns et les autres aussi ont quelque chose d'analytique, puisque les seconds même, au moins originairement, analysent sinon une notion du moins une réalité immédiatement reconnue comme telle, et qui contient une notion. Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat et du sujet : Aristote les divise selon que la connaissance de cette identité naît de la seule analogie des notions, ou de l'examen des choses existantes.

Si Kant doit céder sur ce point à Aristote, il semble qu'en échange Aristote doive, en vertu de la même analyse du jugement que nous venons de faire, se rallier à la thèse fondamentale de Kant, portant sur l'incognoscibilité de la chose en soi. En effet, si l'intelligence ne connaît pas les choses singulières, ce qu'elle ne connaît pas, c'est précisément ce qui existe, ce qui *est* en toute propriété du terme *est*, ce qui est donné « *in natura rerum* » ; autant employer du coup le mot même de Kant : das Ding-an-sich, et accepter dès lors toute la doctrine kantienne, au moins en gros ?

Il nous semble que ce que nous avons dit suffit à montrer qu'entre la théorie de la connaissance intellectuelle des choses particulières selon Aristote et la théorie kantienne de l'incognoscibilité de la chose-en-soi, il n'y a lieu d'établir qu'un rapprochement verbal ; il n'y a point d'accord réel entre les deux doctrines. Comme dit saint Thomas : « ex dictis patet solutio ad objecta ».

Car pour nous rallier à Kant, nous devrions soutenir avec lui que nous ne puissions rien affirmer avec certitude d'une réalité existante, ou que nous ne puissions d'aucune façon en étreindre une pour la maintenir à l'exclusion de toute autre, dans le champ du regard intellectuel qui se prononce au sujet du réel en formant des jugements. Or cela n'est pas ; et cela ne découle pas de la

théorie aristotélicienne ou thomiste de la connaissance (ou de l'ignorance) des choses individuelles. A tout prendre, l'homme connaît la réalité particulière. La parole décisive en cette matière est celle que nous avons déjà citée : « Non proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt [singularia] sed homo per utrumque ».

Or, en scrutant tout le sens de cette thèse, nous pouvons ajouter : Si c'est à cause de l'objet formel *propre* de l'intelligence que l'intelligence ne connaît pas l'essence individuelle, c'est à cause de l'objet formel *commun* de l'intelligence que l'homme, à tout prendre, connaît sinon parfaitement le tout, au moins avec vérité et certitude, quelque partie des choses individuelles. Car nous pouvons refaire ici, *mutatis mutandis*, le raisonnement de plus haut et dire : c'est par l'idée d'être que l'homme intelligent fait se compénétrer la notion de *ce qu'est* une chose avec la connaissance sensible d'une chose *qui est.*

Kant, croyons-nous, se trouve donc confondu dans sa théorie sur l'incognoscibilité absolue de la chose en soi par le même moyen qui lui signale la fausseté de sa théorie sur la connaissance en général. Kant a surtout oublié quel était l'objet formel *commun* de l'intelligence, à savoir l'être, et n'a songé qu'à son objet formel *propre.* Comme nous disions déjà, il aurait peut-être évité ce tort si au lieu d'analyser seulement les jugements *connaturels* à l'homme ou d'expérience, il avait analysé le jugement COMME TEL. Kant n'aurait-il pas été assez critique ? Peut-être a-t-il eu peur de la métaphysique ?

7. L'objet de la science. C'est tout d'abord le " nécessaire „.

Au début du chapitre IV, nous définissions la science : *un système de propositions vraies, explicatif d'un ordre de choses.* Nous ne redirons plus que la science n'est un système que pour être une explication, et qu'elle ne peut l'être que si elle se constitue de propositions nécessaires. Comme le kantisme, l'aristotélisme reconnaît dans la nécessité des propositions scientifiques la caractéristique de la science.

Mais, dès ce moment, les deux doctrines divergent.

Kant admet sans discussion cette nécessité, puisque la donnée de tout son criticisme c'est la science déjà constituée, et telle qu'elle est constituée. Il cherche ultérieurement à expliquer le

comment de cette nécessité, et le mécanisme psychologique qui fait des jugements nécessaires sur la base de faits contingents. Aristote, lui, ne part pas comme d'une donnée de la science faite : il ne présuppose à sa théorie épistémologique que la possibilité de la science. Admettant dans l'esprit le pouvoir d'arriver au vrai, il lui donne comme programme de pénétrer par la connaissance le plus loin possible dans l'ordre ontologique, de démêler les raisons des propriétés, les causes des choses, leurs attaches mutuelles et leurs conséquences éloignées. C'est parce que l'esprit peut arriver au vrai et à la compréhension graduelle de ce qui est, qu'il peut connaître le *pourquoi* des choses, et formuler ainsi des propositions nécessaires. C'est pourquoi aussi il doit le faire. Donc, pour Kant, la nécessité de la science était un fait à expliquer ; pour Aristote, c'est une condition imposée.

Elle constitue la perfection propre de la science, quand celle-ci atteint le but qu'elle peut atteindre et qu'elle doit atteindre : la compréhension entière du vrai, la parfaite et pleine objectivité. Pour Kant, le caractère de nécessité qui change en jugements d'expérience les jugements de perception, leur donne une signification objective. Pour Aristote, c'est l'objectivité parfaite de la science qui réclame la nécessité. « Nous croyons savoir une chose vraiment, et non à la manière des sophistes qu'égarent les apparences, lorsque nous croyons en savoir la cause, savoir en outre que c'en est bien la cause, savoir enfin qu'il ne se peut faire qu'il en soit autrement. C'est ainsi que comprennent la science, et ceux qui savent et ceux qui ne savent pas : les premiers ayant conscience qu'ils savent à cette condition, les seconds qu'en cela consiste le savoir. Par conséquent, là où il y a science, il est impossible que les choses soient autrement qu'elles sont » [1]).

Il en résulte entre Kant et Aristote une autre différence. La nécessité étant, pour Aristote, une caractéristique de la science parfaite, à savoir de celle qui connaît adéquatement son objet, il s'ensuit que tous les jugements vrais, toutes les démonstrations valables ne sont pas nécessaires. En ce sens-ci : toutes ne montrent pas la nécessité *ontologique* de ce qui est affirmé ; elles peuvent ne montrer que la nécessité *logique* de l'affirmation. Aussi Aristote distingue-t-il deux espèces de démonstrations, la démonstration ὅτι : celle qui montre avec certitude *que* telle chose est ; et la démonstration διότι : celle qui me démontre que la chose doit être,

1) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 2 (Cfr. Id., *Métaphysique*, I, 2).

ou qu'elle doit être telle. A cette seconde seule même est réservé parfois le nom spécial de *démonstration* ἀπόδειξις [1]), ou φιλοσόφημα [2]). « J'appelle *démonstration*, le syllogisme qui produit la science : c'est-à-dire celui qui, par le fait que nous pouvons le faire, nous met en possession de la science d'une chose ». Pour Kant, pareille distinction n'aurait pas le même sens. La nécessité d'un jugement n'est que la nécessité subjective de l'affirmation, qu'on transpose ensuite dans l'ordre ontologique en donnant une signification objective au jugement nécessaire.

8. L'objet de la science, c'est aussi l' " universel „.

Pour Aristote, comme pour Kant, si l'objet de la science est le nécessaire, c'est aussi l'universel : τὸ καθ' ὅλον [3]), par exemple : *l'*homme, et non *tel* homme.

L'universel, selon Aristote, c'est « ce qui est de tout », τὸ κατὰ παντός, et « ce qui est de soi », τὸ καθ' αὑτό [4]). Ce qui est universel appartient à *tous* les sujets auxquels on applique le terme universel, et leur appartient *parce qu'*ils sont ce qu'ils sont.

Tous les hommes ont une taille inférieure à trois mètres, soit ! Mais cela ne tient pas à leur caractère d'homme. Ils ne seraient ni plus ni moins hommes pour être hauts de quatre mètres. A la rigueur, l'on peut dire que ce phénomène est universel, mais, ce faisant, l'on emploie le terme « universel » dans un sens qui n'est pas le sens technique qu'Aristote y a attaché en philosophie. Pour qu'un attribut soit dit universel, il doit non seulement être *commun* à tous les sujets d'une espèce donnée, mais être *réclamé par l'essence* spécifique. En ce sens, l'organisation animale est pour l'homme un caractère universel. Si tout ce qui est essentiel est commun, l'inverse n'est donc plus vrai : La généralité actuelle d'un caractère *peut* être la conséquence et le signe de l'essence ; elle ne l'est *assurément* que si la propriété générale est affirmable en *toute hypothèse*. C'est ainsi qu'Aristote appelle l'universel : ce qui est partout et toujours, τὸ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ, entendant par les mots *partout et toujours*, les espaces

1) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 2.
2) Id., *Topiques*, VIII, 11.
3) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 31.
4) Id., *ibid.*, I, 4.

et les temps mêmes qui s'étendent en dehors des espaces et des temps réels.

Cette définition de l'universel nous fait voir que la science *doit être vraiment universelle, pour être nécessaire*, et partant pour être parfaitement objective et concordante avec l'ordre ontologique. Sans doute, à un autre point de vue, la science devrait, et ce précisément pour être parfaitement objective, être plutôt la science non de l'universel mais du particulier ; car seule la chose particulière est existante et vraiment actuelle. Mais, après avoir rappelé que l'individu, malgré tout, est toujours l'objet matériel de la science, et que celle-ci est en état d'en juger avec vérité, — nous maintenons que les jugements particuliers ne sont que de la science appliquée, ou les préambules de la science quand il s'agit de science inductive ; que, partant, les jugements universels seuls sont proprement scientifiques. Et ce parce que la science a pour objet premier et fondamental le *nécessaire.*

Ce mot a une double acception chez Aristote : ce qui est nécessairement déduit, — ce qui est démontré comme appartenant nécessairement au sujet. Or, dans l'une et l'autre acception du mot *nécessaire*, la science a pour objet formel — l'*universel.*

Soit la première acception du mot *nécessaire.* Qu'on se rappelle en ce cas que le seul syllogisme valable est celui qui conclut moyennant un terme *rigoureusement universel.*

Soit la seconde acception. En ce cas, l'universel seul nous fait connaître un caractère essentiel, donc nécessaire. Et c'est pourquoi Aristote l'a défini d'abord par le caractère accidentel d'être attribuable indéfiniment (τὸ κατὰ παντός), puis par son caractère fondamental (en l'appelant τὸ καθ' αὑτο). L'universel, c'est ce qui est « de soi ».

D'ailleurs, si la science n'atteint son objet propre : dévoiler la *nécessité ontologique* des propriétés des êtres, que si les choses particulières sont conçues sous l'extension d'une notion universelle, cela ne l'empêche pas d'être objective par rapport *aux choses existantes.* La notion universelle, au point de vue de sa compréhension et de son contenu objectif, représente vraiment sous un certain aspect ce qu'*est* la réalité sensible extérieure. La solution dogmatiste du problème des universaux, telle qu'on la doit à Aristote, explique donc comment la science connaît à la fois, l'un par l'autre, l'universel et le particulier.

9. Importance scientifique des jugements absolument nécessaires et universels.

Il y a entre la théorie épistémologique de Kant et celle d'Aristote une autre divergence. Elle porte non plus sur la valeur de la connaissance universelle des choses actuelles, mais sur celle des jugements universels qui ne concernent pas directement les choses actuelles, ou sur l'importance scientifique des jugements analytiques.

Non seulement Aristote met les jugements analytiques au nombre des jugements scientifiques, mais il les met au premier rang. A un double titre :

1° En eux-mêmes ils sont absolument certains.

2° Sans eux il n'y aurait aucune connaissance certaine d'ordre empirique.

Qu'ils soient certains en eux-mêmes tient, s'ils sont immédiats, à la simplicité de la notion qui leur sert de matière ; et, s'ils sont médiats, à la justesse de la déduction ; en tous cas, à l'évidence [1]).

Ils sont la source des autres certitudes, des certitudes d'ordre réel. Sans eux, nous ne pourrions savoir *qu'il existe* des choses, puisque c'est là une proposition à démontrer [2]). Sans eux encore, nous ne pourrions connaître *ce que sont* les choses existantes. En effet, les choses réelles concrètes ne sont point connues intuitivement dans leur essence, elles ne peuvent être connues que si elles sont rangées sous l'extension de quelque prédicat. Or pour connaître ce prédicat il faut bien, à la rigueur, connaître *tout* son contenu objectif, c'est-à-dire l'ensemble des notions de plus en plus universelles, qu'il exprime d'un mot. Par exemple : nous ne connaissons point l'homme immédiatement dans son essence. Nous le connaissons en disant de lui qu'il est un animal vivant, un corps, une substance, etc., remontant ainsi graduellement jusqu'aux concepts les plus universels et les plus simples, jusqu'au concept d'*être*. Donc tout ce qui est vrai ou faux de la *substance* ou de l'*être* sera vrai ou faux de l'homme, et de la dernière espèce rangée sous ces genres suprêmes. Or, ce sont les

1) Nous avons montré plus haut (chap. I, n° 7) qu'ils sont extensifs.

2) C'est pour l'avoir oublié que Kant a échoué, croyons-nous, dans sa réfutation de l'idéalisme (Voir, plus haut, chap. II).

principes *analytiques* qui énoncent la science de ces notions transcendantales. Ils compénètrent donc toute science inférieure. Aristote met en rapport avec cette théorie les conditions qu'il met à une démonstration parfaitement scientifique. Elle sera scientifique, dit-il, si la conclusion est tirée de prémisses *vraies* (condition *sine qua non*), *primordiales*, *immédiates*, *qui rendent raison du conséquent* [1]) ; c'est-à-dire : tirée de principes qui montrent du point de vue le plus élevé qu'il est intrinsèquement nécessaire à une chose, en vertu d'un élément de sa définition, qu'il lui revienne tel prédicat.

Ceci nous conduit à la métaphysique qui a dans son domaine les axiomes les plus généraux.

10. Objet de la métaphysique. Sa place dans la division aristotélicienne des sciences.

La métaphysique aristotélicienne est une espèce de science. On ne pourrait donc exposer quelle idée Aristote s'en forme, sans dire un mot de sa division des sciences [3]).

Le principe de la division des sciences est tiré du degré d'abstraction. Il y a une science d'ordre réel et deux sciences analytiques, chacune des trois étant diversement abstraite, diversement universelle et diversement nécessaire. Les concepts des réalités concrètes, considérées avec toutes leurs propriétés sensibles, sont les concepts mêmes des choses de la nature. Ils font l'objet de la science physique, au sens large de ce mot. Dépouillées de leurs qualités, revêtues du minimum de ce qui est sensible, les choses se présentent sous le concept de la seule quantité. C'est l'objet des mathématiques. Dépouillées de toute qualité sensible et de la quantité, qui en est le substrat, les choses ne se présentent plus que comme êtres. C'est la métaphysique qui, selon Aristote, a pour objet formel ce qui est le plus abstrait, et partant le plus universel : à savoir l'être comme tel.

Il est évident qu'*il y a une science dont l'objet soit l'être comme tel, et ce qui lui revient en tant qu'être* [4]).

1) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 2.
2) Voir D. Mercier, *Logique*, 4me édition, 1905, pp. 390-398.
3) Cfr. ce que nous avons dit de la division kantienne des sciences au chap. V.
4) Aristote, *Métaphysique*, IV, 2. Cfr. Id., *ibid.*, VI, 1.

Selon que les sciences sont de plus en plus abstraites, elles sont aussi, quant à leur objet propre, de moins en moins en contact direct avec les choses existantes. La métaphysique a pour objet des notions qui, au point de vue formel où elles se présentent à l'intelligence, sont le plus hypothétiques quant à leur applicabilité. Ainsi les idées de substance et de cause peuvent me donner les éléments de maint chapitre de la métaphysique, et laisser ouverte la question de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, des substances et des causes, et quelles elles sont. A moins que la question ne soit résolue *a priori* dans le sens négatif, par l'impossibilité d'une substance ou d'une cause en général. Mais en ce cas encore, ce n'est pas l'examen de la réalité, mais l'analyse du concept qui nous aura fait conclure.

Si nous descendons aux mathématiques, nous avons affaire à la quantité. Il faut, pour concevoir les choses comme quantité, les réduire par abstraction au minimum de ce qui est sensible. Ce minimum est en même temps essentiel à tout ce qui est corps, il en est la propriété fondamentale [1]), substrat de toutes les autres et des qualités sensibles. C'est à ce titre qu'Aristote la compte parmi les sensibles communs, ceux qui relèvent de plusieurs sens à la fois ou même de tous : le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Or tous ces sensibles sont des *fonctions* de la quantité [2]). Quant à la possibilité intrinsèque de celle-ci, elle n'est pas plus douteuse que celle du correspondant objectif de nos sensations ou de ces images dont nous avons l'intuition. Il en est résulté que les mathématiques sont analytiques comme la métaphysique, et se rapportent à la nature matérielle comme la physique.

Celle-ci enfin, la dernière des sciences selon le degré d'abstraction, n'est plus déductive mais inductive ; elle se rapporte au monde sensible tel qu'il existe de fait avec toutes ses propriétés.

11. Primauté de la métaphysique.

Si la métaphysique est la première des sciences, étant la plus universelle dans son objet, elle l'est encore parce qu'elle s'occupe

1) Voir Aristote, *Métaphysique*, V, 6. Descartes a même réduit à l'étendue l'essence fondamentale du corps. Nous renvoyons à une étude très complète sur la quantité faite par D. Nys, *Cosmologie*, Louvain, 1903, pp. 225-326.

2) Id., *De anima*, II, 6.

de ce qui est le plus nécessaire, pour autant qu'on puisse établir des degrés dans le nécessaire.

Nous avons dit que la science a pour but d'assigner le *pourquoi* de ce qui est ou se fait. Or le mot *pourquoi* signifie ou bien la cause, ou bien la raison de choses et de phénomènes. Aristote ne parle quelquefois que des causes, quand il détermine l'objet de la science. Mais il est plus précis quand il parle des *raisons* et des *causes :* « Il ressort à l'évidence que la philosophie est une science qui a pour objet des raisons « causes et des *principes* » (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι) [1]), c'est-à-dire des raisons. Les causes désignent tout ce qui influe sur une chose de la nature, tout ce dont une réalité dépend. Les *raisons* — lorsqu'on les distingue expressément des causes — désignent ce qui révèle à l'intelligence pourquoi tel attribut appartient nécessairement à la chose à laquelle on l'attribue. Elles diffèrent des causes parce que la raison peut n'être pas distincte réellement de ce dont elle rend raison, tandis que l'effet est nécessairement distinct de sa cause.

Telle science recherche les causes et les raisons, telle autre les raisons seules. Le triangle, par exemple, n'est pas *cause* de ce qu'il ne vaille, en superficie, que la moitié de tel rectangle. La géométrie démontre cette propriété non par le moyen de la cause, mais en cherchant la *raison* dans la nature du triangle. Quand, d'autre part, la théologie explique l'origine du monde par l'action d'un Dieu créateur, elle l'explique par sa cause.

Or ce qui nous donne une connaissance plus adéquate des choses, c'est la connaissance des raisons, plutôt que des causes, parce que les raisons sont intrinsèques. On connaît mieux l'homme, si on le connaît en lui-même, que quand on en sait qu'il est une créature de Dieu, un effet de telle cause. Et si au mot *pourquoi* répond plus souvent la désignation de la cause que celle de la raison intime, c'est que, par la faiblesse de l'intelligence, la raison nous échappe trop souvent et reste inaccessible.

Or toutes les sciences analytiques recherchent les raisons des choses et non leurs causes, puisque l'action de la cause, étant un *fait*, n'est pas d'ordre idéal mais d'ordre réel. Elles pénètrent donc mieux dans l'intime des choses, et elles pénètrent d'autant mieux qu'elles sont plus universelles. D'ailleurs, dans le cas même où la science désigne les causes, elle ne le fait qu'après avoir rendu *raison* de cette attribution. La causalité ne tombe pas sous

1) Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

les sens, non plus que l'action de la cause comme telle. Le signe infaillible de la causalité n'est ni dans la simultanéité, ni dans la succession de deux phénomènes. Tout au plus saura-t-on (ce qui est purement négatif) que la cause n'est pas postérieure à son effet ; que par conséquent tel chêne vu déjà là où il est, il y a dix ans, n'est pas né du gland qui a été produit cette année. Mais c'est tout. Pour assigner sûrement la causalité, il faut interpréter les phénomènes, au moyen des raisons. Etablir une dépendance réelle entre deux phénomènes, c'est dire : il *faut* que telle soit la cause, telle chose ne peut être que condition, telle n'est qu'un adjuvant, etc... Y parvient-on toujours ? Non certes. Mais quand on y parvient, c'est pour avoir trouvé les *raisons* de la causalité même, puisque l'expérience sensible ne peut servir *directement* à cet examen.

A ce titre, la métaphysique régit toutes les autres sciences qui traitent des êtres. L'étude de la causalité comme telle rentre directement dans son objet, la causalité étant un de ces attributs transcendantaux qui ne sont pas propres à une classe d'êtres déterminés. La causalité rentre dans l'ensemble des attributs qui reviennent à l'être comme tel (τά ὑπάρχοντα αὐτῷ ᾗ ὄν) [1]). Elle rentre dès lors, avec d'autres notions qu'Aristote nomme rapidement, dans l'objet de la métaphysique.

Enfin, Aristote renverse l'ordre de primauté de la raison pratique et de la raison spéculative. Ce qu'il dit de la prédominance de la métaphysique sur toutes les sciences a une portée universelle et s'étend aussi aux sciences morales. Il attribue même [2]) à la métaphysique, objet de la plus haute « spéculation », une noblesse spéciale et une grandeur qui la surélève au-dessus de toutes les sciences pratiques. De ce chef encore et surtout, elle reste pour Aristote bien digne de son nom : la première philosophie !

12. Union des sciences et de la métaphysique.

Aristote n'a créé ni le mot « métaphysique » ni la science de ce nom. L'un lui est postérieur, l'autre lui est antérieure. Platon déjà était métaphysicien, pour avoir placé les principes des choses

1) Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (in fine).

2) On peut voir ce qu'il dit à ce sujet au début de sa *métaphysique* (I, 1) : il y plaide *ex animo* l'excellence et la prédominance des sciences purement théoriques.

dans un monde supérieur, éminemment doué de réalité, et dont notre monde sensible ne serait qu'une pâle et à peine reconnaissable imitation. Mais à Aristote revient l'honneur d'avoir créé une métaphysique systématique et rigoureuse, dégagée de tout élément mythique, et prenant contact avec le sensible ; une métaphysique à échelle d'homme en un mot, profonde comme l'*être* qui constitue la matière de ses réflexions, exacte comme la raison qui en est l'instrument, réelle comme les choses matérielles auxquelles elle emprunte ses données et dont elle donne l'explication dernière. La métaphysique d'Aristote n'est plus du rêve, c'est de la pensée, ce n'est plus de la poésie, c'est de la science.

La méprise la plus considérable que puisse commettre un interprète du grand philosophe, consisterait précisément à lui faire établir entre la science et la métaphysique une cloison étanche, ou une différence radicale. Pour Aristote, la métaphysique est une espèce dans le genre *science*, l'espèce la plus excellente. Il l'appelle couramment *philosophie première*, ἡ πρῶτη φιλοσοφία [1]). La philosophie elle-même, σοφία, n'est que la science, ἐπιστήμη, poursuivant de proche en proche l'obtention complète de son but : la connaissance aussi adéquate que possible de la vérité entière. Qu'on ne se réclame donc pas d'Aristote pour tracer entre les sciences et la métaphysique plus qu'une différence de degré. Cette philosophie première ou métaphysique, il eût pu la considérer comme l'« au delà de la science », sauf à n'entendre ce terme que dans le sens d'un prolongement homogène.

Entre la science et la métaphysique, un premier trait d'union tient à leur homogénéité : Les sciences et la métaphysique n'ont pas de procédés de construction foncièrement différents. Sans doute l'on doit admettre des différences dans le raisonnement, selon qu'il est déductif ou inductif. Mais le procédé inductif lui-même doit être légitimé par des principes abstraits, avant d'être un instrument valable d'investigation. Une fois légitimé, il devient l'instrument spécial des sciences d'expérience (la « physique » d'Aristote) dans ce qu'elles ont de propre. Mais différencier les sciences et la métaphysique d'après que les unes sont inductives et l'autre déductive, serait oublier qu'Aristote n'appelle pas les mathématiques du nom de métaphysique.

Un second trait d'union tient au secours mutuel que se prêtent

1) Aristote, *Métaphysique*, V, 1.

les sciences et la métaphysique, parce que l'objet de celle-ci est l'*être*, notion commune à l'objet de toutes les sciences possibles [1]).

Il en résulte que la métaphysique est tout à la fois à la base et au sommet des sciences. A la base, parce que, en croulant, elle entraînerait dans sa ruine toute science ultérieure. Ebranlez le principe de causalité, que reste-t-il d'assuré ? La métaphysique se trouve au sommet des sciences, parce qu'elle est la plus abstraite.

Et ceci n'est point une contradiction. A première vue sans doute il est étrange que l'esprit humain débute dans l'acquisition de ses connaissances par l'objet même dans lequel il se repose. La notion d'être est la première que nous saisissions dans ce qui se présente à nos yeux ou à notre intelligence [2]). C'est un progrès de donner à une « chose » son nom spécial, et de la connaître plus déterminément que comme être. Mais si le premier pas de l'intelligence consiste à connaître les objets comme êtres, le dernier nous fait savoir ce qu'est un être, *comme tel* [3]).

D'ailleurs, dire que la métaphysique est à la base des sciences ne signifie pas que, psychologiquement, la métaphysique soit nécessaire pour nous mettre en état de cultiver d'autres sciences. Cela signifie qu'elle les fonde logiquement. D'ailleurs, dès le début de l'exercice de l'intelligence, nous avons l'intuition de certains principes ; nous en possédons en tout repos la certitude. Nous devons cet avantage à l'aptitude habituelle à comprendre les principes premiers, et à leur possession latente, ἕξις [4]). Tous, en effet, nous sommes certains du principe de contradiction. Mais autre chose est d'en être certains, autre chose de disserter à son sujet et sur l'être en général. Il n'est pas moins vrai que les axiomes de métaphysique, par leur portée intrinsèque, et par la connaissance instinctive que nous avons dès l'abord des principaux d'entre eux, régissent *toute* notre activité intellectuelle. Ils compénètrent même tout objet de connaissance, parce que si le mot *être* exprime le moins possible d'une chose, il l'exprime toutefois, indéterminément, tout entière.

1) Aristote, *Métaphysique*, VI, 1.

2) Id., *De Anima*, III.

3) Scientia quae est de causis altissimis, scilicet Metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt (S. Thomas, *in Boetium de Trinitate*, III).

4) Aristote, *Métaphysique*, V, 20.

13. De la vérité des connaissances analogiques.

Une connaissance analogique est un des effets précisément de l'union entre la science et la métaphysique dont nous venons de parler. Elle est produite par la compénétration d'un ou de plusieurs principes absolus avec des données certaines, objet originairement d'une connaissance propre, de façon à produire un jugement certain quant à l'un ou l'autre objet qui n'est pas l'objet propre de l'intelligence. Ainsi, de la connaissance du monde nous nous élevons, par le moyen des principes, à la connaissance, à quelque connaissance de Dieu ; nous formulons à son sujet quelques thèses. Par exemple, *Dieu est libre :* c'est un jugement certain qui exprime une connaissance analogique, de la liberté de Dieu.

Or Kant, n'admettait pas que les propositions transcendantales fussent vraies, ou du moins qu'elles le fussent par une vérité homogène avec celle des propositions de science expérimentale qui exprimaient une connaissance propre. Par exemple, il n'admettait pas que les principes généraux applicables au domaine d'expérience le fussent également au monde nouménal (Il est vrai qu'il compensait cette insuffisance en établissant une faculté spéciale qui pouvait « penser » ce que l'entendement ne pouvait pas « savoir »). L'erreur de Kant, venait, cette fois encore, de l'obsession exclusive de l'objet formel *propre* de l'intelligence humaine. L'oubli de son objet formel *commun* qui lui avait déjà fait rejeter les jugements analytiques, et qui ne lui avait fait reconnaître qu'une vérité *relative* aux jugements d'ordre réel basés sur la sensation, qui d'ailleurs l'empêchait même de prouver qu'il y eût du réel — cet oubli amena Kant à ne reconnaître aux principes des sciences qu'une vérité *restreinte :* Restreinte au domaine de l'expérience, actuelle ou possible ; restreinte en ce sens que la « science » ne nous renseigne sûrement que sur les lois générales et nécessaires de ce qui est objet de sensation ; restreinte parce que la science ne peut nous renseigner au delà de son domaine, et que ce domaine est délimité par ses moyens d'exploration ou d'exploitation, et que ces moyens sont déterminés par le mode d'opérer — connaturel à l'entendement à savoir : moyennant la collaboration des sens. Dès lors, le « savoir » n'affirme de *thèses* que dans l'ordre de la connaissance qui est à la fois intellectuelle et sensible, et qui a pour objet les choses du monde matériel,

telles qu'elles se prêtent à être connues. C'est ce que Kant appelle les « phénomènes ».

A l'encontre de cette théorie, l'aristotélisme soutient que les jugements peuvent exprimer une *vérité*, en toute propriété du terme, et cependant ne signifier (ou ne fournir) qu'une connaissance analogique. Car Aristote ne part pas des mêmes principes que Kant. Avant l'objet connaturel à l'intelligence de l'animal raisonnable, il a vu l'objet formel commun de toute intelligence. Au reste, Kant n'avait-il pas aussi le soupçon ou la nostalgie du noumène ?... N'en faisait-il pas, même, la condition du phénomène ? Et comment l'atteignait-il, ne fût-ce que par la « raison » et sous forme de « Gedankenwesen » ? Or du moment qu'Aristote assigne à l'objet de la pensée l'être, la vérité du jugement tient, non à ce que la connaissance soit adéquate, mais à ce que ce qui est dit être soit, et à ce que ce qui est dit ne pas être ne soit pas [1]). Et c'est précisément parce que le verbe *être*, élément formel de *tout* jugement, exprime l'*identité* du prédicat et du sujet, et qu'il exprime l'être tout entier quoique indistinctement, et qu'enfin il est par conséquent analogique lui-même, c'est pour cela qu'un jugement peut être vrai, sans être une connaissance adéquate.

Aussi n'aimons-nous pas la définition traditionnelle du vrai *(adaequatio rei et intellectus)*, DONNÉE SANS EXPLICATION. En effet, elle prête à l'erreur de Kant sur la non-vérité, ou sur la vérité hétérogène, des connaissances analogiques et inadéquates, erreur souverainement funeste ! Il suffit à la vérité qu'il y ait correspondance entre l'*identification* établie par le jugement et l'*identité* qui est dans l'ordre ontologique. De l'un à l'autre élément de la susdite correspondance, les termes respectifs ne doivent pas toujours adéquatement se correspondre, puisqu'il n'y a pas moyen qu'ils se correspondent quand il s'agit d'objets qui ne sont connus qu'analogiquement. Soit un exemple : Le jugement *Dieu* est *libre* établit une identification entre les termes *Dieu* et *Dieu-libre ;* dans l'ordre ontologique il y a, de fait, une pareille identité ; mais de la *notion* de « Dieu » qui est dans ma tête à la réalité de Dieu qui est en dehors de moi, il n'y a pas de correspondance adéquate comme j'en aurais dans l'intuition directe ; de même de la notion « Dieu-libre » à la réalité qu'est la liberté de Dieu [2]).

1) « Veritas intellectus est adaequatio rei et intellectus, secundum quod intellectus dicit esse quod est et non esse quod non est ». S. THOMAS, *S. C. Gentes*, I, 59.

2) Serait-ce alourdir ce que nous disons en empruntant une comparaison aux mathématiques ?

Deux rapports restent égaux même si les deux termes de l'un deviennent affectés

En somme Aristote met l'analogie de la connaissance dans les concepts éléments du jugement, et Kant dans le jugement lui-même, formellement constitué comme affirmation. Kant n'a pas remarqué qu'il y a dans le jugement — indépendamment du concept — une opération *propre*. Or elle est *seule* susceptible de vérité. Aussi englobe-t-il dans la connaissance inaccessible, aussi celle qui est impropre ; il donne à la sphère des mystères un rayon trop grand ; de là sa théorie des antinomies de la raison pure où il accentue jusqu'à l'acuité le divorce de la raison et de l'entendement. Aristote ne l'entend pas ainsi.

14. Union de la métaphysique et des sciences d'observation.

La question de l'union des sciences et de la métaphysique est surtout importante quand elle porte sur l'union de la métaphysique et des sciences d'observation. Il semble en effet que l'objet de la métaphysique étant abstrait, et celui de la physique étant concret, ces deux sciences doivent faire mauvais ménage. Il n'en est rien.

D'abord, toute connaissance intellectuelle provenant de la sensation, la connaissance plus parfaite des choses matérielles prête secours aux sciences abstraites. Elle ne nous assure pas du bien fondé des propositions métaphysiques, mais elle nous aide à les former avec justesse.

Par contre, la métaphysique subvient à la physique. L'abstraction métaphysique n'est pas la négation du concret, mais la négligence de ces caractères qui tombent sous les sens ou dans le con-

d'une égale modification. Si $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, il est vrai que $\frac{a : f}{b : f}$ *reste* égal $\frac{c}{d}$. Ainsi de la vérité des connaissances analogiques : soit le rapport mental (d'égalité) établi entre un Sujet et un Prédicat ; il correspond à l'identité (qui constitue la vérité ontologique) entre « une chose qui est » et « ce qu'elle est », soit entre E et E'. Donc $\frac{S}{P} = \frac{E}{E'}$. Il n'importe pas que S corresponde adéquatement à E ni P à E', la différence qu'il y a entre S et E est la même que celle qui existe entre P et E'. Or c'est ce qui a lieu dans les connaissances analogiques. La différence qu'il y a entre Dieu et ma notion de Dieu est tout juste la même que celle qui existe entre ma notion de Dieu libre et la réalité du Dieu-libre. La vérité est donc sauve, mais la connaissance n'est pas adéquate.

Aussi insistons-nous sur le danger de définir *simplement* la vérité comme « adaequatio rei et intellectus » ; nous préférons la formule de S. Thomas (*S. C. G.*, I, 59, cfr. plus haut) qui explique ; ou celle que nous avons proposée (chap. II, art. I, 3, p. 73), *conformité entre le jugement et la vérité ontologique ;* ou ; *correspondance d'une identification mentale avec une identité réelle.*

cept de la quantité. Ce que la métaphysique dit de l'être, la physique l'appliquera au corps ; la théorie de la substance, elle l'appliquera à l'animal, et ainsi de suite. Aussi faut-il entendre l'expression : *la métaphysique a pour objet l'être immatériel*, dans le sens suivant : *la métaphysique ne s'occupe que de l'être sans considérer déterminément les caractères matériels.* Elle donne aussi à ses thèses une portée telle qu'elles puissent s'appliquer à tout être, même, le cas échéant, à l'être immatériel, le pur esprit. Mais dès ce moment, la métaphysique deviendrait de la métaphysique appliquée, au même titre — quoique d'une autre façon — que si elle appliquait ses principes à l'interprétation des résultats de la science naturelle.

Ainsi, dans la pensée d'Aristote, la métaphysique, les mathématiques et la physique devaient marcher unies, s'éclairer l'une l'autre et se fusionner. La science est divisée en branches au point de vue logique ; mais à raison de leur but, et par les exigences psychologiques de l'esprit humain, elles doivent s'éclairer mutuellement. De là cette confusion fréquente, chez Aristote, entre les mots qui expriment la science (ἐπιστήμη) et ceux qui expriment la philosophie (σοφία) et l'absence de nom spécial pour la métaphysique. L'appeler *philosophie première*, ou même *science première* [1]), c'est la distinguer, lui assigner une prééminence ; mais c'est aussi la ranger dans un ordre, avec d'autres *philosophies*, faute desquelles elle serait encore bonne et excellente, mais non *première*. C'est, en la mettant à la tête d'un tout, établir le tout comme tel.

Même après avoir parlé de la « science première » ou de la « philosophie première », il arrive à Aristote, et dans le même chapitre, de ne plus parler que de la *philosophie* tout court, et de dire : « La philosophie a pour objet de ses recherches l'être comme tel. Celui-ci se rapporte à la physique comme aux mathématiques : la physique, en effet, recherche les déterminations et les principes de ce qui est, en tant que cet être est soumis au changement, sinon en tant qu'il est. Mais la science première s'étend à ce qui est, pour autant que cet objet est un être, et pour autant qu'il est quelque autre chose. Donc il faut faire de la physique aussi bien que des mathématiques, une partie de la philosophie » [2]).

1) Aristote, *Métaphysique*, IX, 4.
2) Id., *ibid.*

On ne pourrait sans doute mieux exprimer la doctrine de la cohésion et de la solidarité de toutes les sciences.

Aussi croyons-nous n'être pas guidé seulement par notre sympathie pour Aristote, mais par la vérité, en soutenant que sa philosophie non seulement est vraie, mais qu'elle réalise le mieux cette définition de la philosophie comme telle : LA SCIENCE QUI ACHÈVE L'UNITÉ DU SAVOIR [1]). Et cette définition est, d'ailleurs, aussi celle de Kant lui-même [2]).

15. Des limites du savoir naturel selon Aristote.

Mais, quelle que soit sa définition, la « philosophie », par le nom même qu'elle se donne, ne signifie-t-elle pas qu'elle tend indéfiniment à l'inaccessible ? Parlons donc des limites du savoir.

C'est l'objet formel de l'intelligence qui en détermine les limites.

Sans doute, il semble que le champ de l'intelligence soit sans limite : son objet formel commun, c'est l'*être ;* de là l'adage : *intellectus fit quodammodo omnia.*

Sans doute, l'être c'est l'objet de l'intelligence, comme telle ; mais il n'y a pas d'intelligence « comme telle » : peut-être y a-t-il une intelligence « parfaitement *telle* ». En réalité, les intelligences sont dépendantes de la nature des substances intelligentes. Leur objet formel commun c'est l'être, sans doute, mais ce sera nécessairement « de certaine façon », à savoir à la façon que comporte la nature même de l'être ; ce sera donc aussi de certaine façon, « quodammodo », que l'intelligence pourrait tout connaître. — Précisons :

1° Tout d'abord l'intelligence ne prend son point de départ qu'à partir d'un seuil derrière lequel s'étend un premier domaine inaccessible, l'essence individuelle. Saint Thomas nous explique comment l'intelligence ne connaît pas directement les choses singulières, pour la même raison qui lui assigne son objet formel *propre ;* à savoir parce que l'homme est un composé d'un corps matériel et d'une âme spirituelle : « Quaelibet actio sequitur con-

1) Cfr. SENTROUL, *Was ist neu-scholastische Philosophie?* Trad. du Dr L. HEINRICHS (pp. 10-16 et *passim).* Münster, 1909.

2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* pp. 865-867.

ditionem formae agentis ». Nous renvoyons au passage entier [1]) qui conclut : « Intellectus per se loquendo singularia non cognoscit ». Pour la raison inverse, les anges connaissent les réalités singulières [2]).

2° La connaissance propre a une limite ; et elle est évidente. Nous connaissons d'une façon impropre et analogique, dès que nous intelligeons autre chose que la quiddité abstraite des choses sensibles.

3° A prendre la connaissance humaine absolument, *et en toute hypothèse*, il lui est impossible de comprendre jamais Dieu adéquatement. « Impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat ; non quia partem aliquam ejus ignoret sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest » [3]). Au fond, la raison de cette incapacité reste toujours la même : c'est la nature de l'*être* intelligent qui s'oppose (car « *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis* ») à ce que l'intelligence comprenne tout ce qui est. L'animal raisonnable saisit la quiddité abstraite ; le pur esprit saisit l'essence individuelle ; l'Acte pur n'est compris que par l'Acte pur.

Ainsi il se fait que l'intelligence humaine, qui a pour objet formel commun l'*être*, cependant

ne connaît aucun individu dans son essence propre et singulière ;

n'obtient que des connaissances analogiques et impropres de tout ce qui n'est pas sensible ;

ne peut jamais acquérir une connaissance adéquate de Celui qui est *Être* tout court.

Et cela, parce que cette fois il faut se rappeler *aussi* ce que Kant a considéré *exclusivement*, à savoir : l'objet formel propre et connaturel de l'intelligence humaine. Mais il faut comprendre aussi par quelle raison il est déterminé, à savoir : la correspondance entre la connaissance et le mode d'être de celui qui connaît.

Tout ce que nous venons de dire sur la limite de la connaissance se rattache donc à ce que nous avons étudié dès le début de ce chapitre : la structure du jugement.

1) S. Thomas, *De veritate*, II, 6 in c.
2) Id., *ibid.*, VIII, 11.
3) Id., *ibid.*, VIII, 2 in c.

L'homme ne connaît donc dans son essence aucun individu, pas même celui qu'il est ; et il ne comprend pas Dieu. Et cependant il tend à Dieu avant tout par son intelligence. Si la philosophie est « *la science qui achève l'unité du savoir* » [1]), la sagesse serait la possession de l'unité absolue du savoir : ce serait la coïncidence de l'*adaequatio rei et intellectus* qui fait la vérité, avec cette *adaequatio rei et intellectus* qui fait la connaissance parfaitement adéquate et compréhensive de tout.

En effet, la fonction élémentaire et fondamentale de la faculté qui s'appelle *intellectus* c'est de procurer la certitude immédiate par le moyen de l'intuition, à savoir celle des axiomes les plus généraux et indémontrables, nés de la notion la plus simple, celle de l'être.

Mais l'*intellectus* a aussi pour fonction de maintenir et de diriger cette faculté qui est spécialement progressive et exploratrice, à savoir la raison. A la lumière des principes, fécondés par la connaissance des divers êtres qui sollicitent notre étude, l'*intellectus* ramène toutes les opérations discursives, ou de la raison, à être toujours une vue plus profonde, plus complète de l'être entier d'une chose unique, et pousse ensuite la raison à construire sur la base de la connaissance approfondie de choses multiples, la synthèse vraie de l'ordre universel : intuition dont la richesse serait en raison directe de la simplicité.

Par ailleurs nous savons que Dieu possède en son Être une intuition aussi parfaitement compréhensive, un Verbe qui s'identifie dans l'unité de nature avec Dieu lui-même. Nous savons donc que la perfection de l'intelligence humaine serait de voir Dieu, Acte pur absolument rempli ; *Être tout court*, principe dernier et universel de tout le reste, de tout ce qui est *tel être.* Nous savons enfin qu'il est refusé à l'homme de voir Dieu ici-bas et partant de reposer son intelligence dans ce qui la satisferait éminemment. Mais, au moins, nous voulons tendre à la vue synthétique de l'ordre universel ; nous en obtenons quelque chose ; nous entrevoyons quel serait son idéal.

L'intelligences a donc deux pôles [2]) : un qui est effectif, la notion d'être ; un autre qui est désiré, la vue de l'Être ou de Dieu.

1) Voir Sentroul, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris et Bruxelles (L'Action catholique, n° 6), 1909.

2) Cfr. *Revue thomiste*, octobre 1908, p. 442, article du R. P. Garrigou-Lagrange, *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité.*

Et comme cet Être est le moteur immobile de tous les mouvements réels qui ramènent les créatures vers Lui, ainsi les principes absolus, qui reposent sur la notion d'être, sont dans le processus notionnel les moteurs immobiles qui orientent enfin toutes les connaissances vers Dieu ; c'est ce que saint Thomas devait exprimer en une parole aussi profonde que concise [1]) : « *Discursus rationis incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum* ».

Partant de l'un de ses pôles et raisonnant sur les choses connues, l'intelligence fait forcément des synthèses, forcément aussi elle tend à mieux connaître Dieu par les choses et les choses par Dieu. Jusqu'où arrive-t-elle en suivant sa tendance ? Cela dépend de la vigueur intellectuelle et de l'éducation. En toute hypothèse, les génies mêmes ne vont pas loin, si l'on juge à la fuyante perspective de la longue avenue au bout de laquelle règne l'Infini lui-même. Aussi la sagesse humaine a-t-elle dû se contenter de s'appeler *amour de la sagesse*, « *philosophia* », signifiant ainsi qu'elle ne peut ici-bas que tendre à l'inaccessible.

Survient la foi qui émanant de Dieu, l'autre pôle de l'intelligence, vient à la rencontre de l'homme pour lui parler de l'Infini : *Deum nemo vidit unquam, sed Unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit* [2]). C'est le Verbe lui-même qui vient nous parler. Et comme, dans la marche purement humaine de la raison, la certitude repose en dernière analyse sur les axiomes absolus de l'intelligence, sur ce qui est son premier objet et son objet connaturel propre ; ainsi dans la marche accélérée de la raison croyante, la certitude repose proprement sur la perfection de l'Être divin qui est pour l'intelligence son objet surnaturel idéal.

La philosophie, si nous étudions l'objet formel général de l'intelligence, se présente donc à nous, comme la science qui satisfait la tendance foncière de l'esprit humain qui est de faire des synthèses vraies. Elle nous montre aussi ce qui reste à satisfaire de nos tendances et ce qui ne pourrait être de quelque façon satisfait que par le surcroît de la foi et surtout par la vue de Dieu. Elle est, à tout prendre, la sagesse humaine satisfaite si peu et assez, que pour créer le désir de la sagesse divine.

Et en cela nous ne nous écartons pas, semble-t-il, de l'idée d'Aristote.

1) S. Thomas, *Sum. theol.*, 1ª 2æ, 8, 1 ad 2.
2) S. Jean, I, 18.

Aristote eut la géniale idée de considérer comme une seule même science : et celle qui s'occupe des principes les plus immuables qui se rapportent à la notion de l'être comme tel, auquel cas cette science s'appelait *prima philosophia* [1]), et celle qui s'écoule de Dieu, Être immuable, principe de tous les autres, auquel cas cette science s'appelait *theologia* [2]). Mais n'était-ce pas là assigner comme idéal à la raison humaine de connaître, avec cette évidence propre aux axiomes les plus simples et les plus absolus, l'Acte pur, moteur immobile de tous les mouvements ? Quand, en même temps, Aristote disait de Dieu qu'on n'en dirait jamais rien de mieux, si ce n'est qu'il échappe presque tout entier à notre intelligence ; quand enfin il déclarait préférable de savoir quelque chose, si peu que ce soit et de quelque façon qu'on le sache, d'un objet éminent, plutôt que de comprendre à fond quelque objet insignifiant ; — quand il soutenait de telles maximes, ne faisait-il pas de la philosophie grecque un temple magnifique, pour y dresser un autel central et y graver l'inscription « *Ignoto Deo* » ?

Kant, lui aussi, a orienté toute la philosophie sinon vers la « foi », au moins vers la « croyance », et en somme vers la croyance en Dieu ; ce par la doctrine du primat de la raison pratique.

Mais ce dernier point fait entre le kantisme et la scolastique une différence : Kant voyait surtout à l'homme une fin pratique — encore qu'elle doive être poursuivie avec un stoïque désintéressement. Les scolastiques, fidèles en cela à l'esprit d'Aristote, et à sa tendance intellectualiste, disent explicitement que la fin *dernière* de l'homme est le repos de la connaissance, et la perfection de toute notre nature, et la gloire la plus achevée de Dieu, — tout cela à la fois par le moyen de cette chose unique : la vision intuitive de Dieu. Sous réserve de la différence signalée entre la conception kantienne et la nôtre de la destinée humaine et sous réserve de la différence correspondante quant aux moyens à employer pour remplir notre destinée, l'École d'Aristote et celle de Kant peuvent donc souscrire à cette définition de la philosophie : « En ce sens, la philosophie est la science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de l'humaine raison

1) Aristote, *Métaphysique*, V, 1.
2) Id., *ibid.*, XI, 7.

(teleologia rationis humanae), et le philosophe n'est pas un artiste de la raison, mais le législateur de la raison humaine » [1]). En scolastique, le philosophe sera un intellectualiste ; en kantisme, il sera un pragmatiste.

1) « In dieser Absicht, ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft *(teleologia rationis humanae)* und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft » (KANT, *Kritik der r. V.*, p. 867).

CONCLUSION.

Les philosophes différeront peut-être d'avis quant à la valeur de l'épistémologie d'Aristote ; mais nul n'osera certes, contester le grand avantage qui revient à ses théories par l'union serrée qu'elle établit entre toutes les sciences, et par l'ampleur majestueuse qu'elle donne à la synthèse du savoir.

C'est par le moyen d'une seule et même doctrine, toujours constante avec elle-même, que le Stagirite explique la connaissance à tous ses degrés.

Sans doute il y a, selon Kant, aussi une certaine similitude de procédé entre les sciences et la métaphysique : elles sont toutes synthétiques *a priori*. Mais, on le sait, des différences notables creusent un fossé entre la connaissance expérimentale et celle qui ne l'est pas. De plus, le processus total de l'intelligence n'est pas homogène : il passe *analytiquement* de la science à la métaphysique, tandis qu'il opère *synthétiquement* dans chacune, considérée à part. Et si la métaphysique exerce sur les sciences une certaine prééminence, c'est par une nécessité de convenance, pour nous, d'atteindre en le *pensant* ce que nous ne pourrions *connaître*. Ce n'est pas, comme pour Aristote, en vertu de la compréhension de l'objet de la métaphysique. Celui-ci, pour Kant, n'est pas ce qu'il y a de plus abstrait mais ce qu'il y a de plus réel : c'est tout le réel ramassé en trois « idées » et réparti sur un triptyque. Et devant lui nous resterions en contemplation indéfiniment indécise si, la conscience morale une fois consultée, nous n'arrivions à dire : Il faut croire que ce triptyque est un portrait.

Selon Aristote, au contraire, il y a homogénéité à travers tout le total de la science. Elle ressort de deux thèses fondamentales connexes :

1° La première est celle de la collaboration nécessaire et constante des facultés inférieures ou sensibles, avec la faculté supé-

rieure, intellectuelle. De là résulte immédiatement l'uniformité du procédé fondamental de l'intelligence : l'abstraction. Toute connaissance commence par la sensation (ἀπὸ αἰσθήσεως) [1] ; et reste en contact avec la sensation (ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ) [2] ; mais peut dépasser la sensation.

Cette première thèse fournit à Aristote la détermination de l'objet formel PROPRE de l'intelligence : la « quiddité » abstraite des choses sensibles.

Jusqu'à présent il pourrait encore s'entendre avec Kant. Entre les deux philosophes nous voyons poindre la communauté des préoccupations : concilier l'empirisme et l'intellectualisme, assigner à la connaissance le devoir de tenir au réel sensible mais aussi celui de n'y point rester. Et lorsque Kant parle de la « spontanéité intellectuelle », il n'adhère pas sans doute à la théorie de l'abstraction, faute de bien résoudre le problème des universaux, mais au moins il rejoint de certaine façon Aristote qui parle de l'« intellect agent ».

2° La seconde grande thèse de l'idéologie aristotélicienne est, après celle de l'union constante entre la connaissance supérieure et la connaissance inférieure, celle du progrès indéfini de la connaissance jusqu'aux sommets extrêmes de l'abstraction, et jusqu'aux raisons et aux causes suprêmes de tout l'ordre ontologique, nécessaire ou contingent. C'est la thèse qui dit : *Intellectus cognoscendo fit quodammodo omnia.* De cette thèse on tire l'objet formel commun de l'intelligence, et (en la combinant avec la première) la distinction entre connaissances propres et connaissances analogiques.

C'est à partir de ce point qu'Aristote et Kant commencent à diverger, sauf à croiser encore de temps en temps leur route, par hasard ; pour finir, l'un, par buter dans le dualisme, et l'autre, par boucler aisément le cycle de toutes les connaissances.

Oui, c'est bien l'*être* qui est et reste l'objet général de l'intelligence dans toutes ses opérations possibles, et malgré les exigences du fonctionnement qui est connaturel à l'esprit par l'effet de son union substantielle avec un corps sensible. Descartes avait dit : « *Je pense, donc je suis* » ; Kant aurait pu dire : « *Je pense, donc cela est* » ; et Aristote : « *Je pense ce qui est* ». C'était tout à la fois

1) ARISTOTE, *Anal. posteriora*, II, 19.
2) ID., *De Anima*, III, 7.

affirmer que la connaissance commence par la certitude, et se repose — ou se reposerait — dans la synthèse la plus compréhensive. Toutes choses sont être, et chacune d'elles l'est par tout. Et dans l'ordre logique l'*être* c'est l'objet de l'intelligence, de la science, de la métaphysique. Et celle-ci, on le sait, Aristote l'appelle aussi *théologie*, Dieu ne pouvant se définir qu'en donnant au mot *être* la plénitude de son sens. Toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe ÊTRE.

Pour Kant, l'être, c'est le noumène inconnu et inconnaissable en soi, soupçonné cependant et « pensé » et dont la raison pratique veut forcer la retraite avec une clef spéciale. Qu'en résulte-t-il ? Kant, qui a proclamé si haut que *savoir* c'est *unir*, a abouti à établir entre tous les modes du savoir des différences radicales et un divorce sans réconciliation. Pour Kant, la science commence en deux fois : dans la sensation et dans la conscience morale. Pour lui, il y a aussi deux certitudes d'ordre différent : d'ordre spéculatif et d'ordre pratique. Par la première, nous commandons à la nature en la soumettant aux formes que l'esprit impose à ses propres représentations. Par la seconde, nous nous soumettons tout entiers à une loi que nous subissons après en avoir entendu le dictamen dans le tréfonds de notre conscience. Entre ces deux certitudes, Kant voit d'abord un accord purement négatif, de non-contradiction, la première étant trop précaire pour ébranler la seconde. Il y voit ensuite un accord de collaboration psychologique. Cet accord est-il bien solide, logiquement ? La science partie à la fois de deux points séparés ne restera-t-elle pas faite de parallèles qui n'incluent *aucun terrain* déterminé où la vraie certitude puisse prendre pied ?

Tel est, croyons-nous, pour Kant le résultat de son persévérant et titanesque effort ! Kant s'est appliqué à l'étude des faits et des sciences, il a entretenu commerce avec tous les grands esprits, il a recouru à la vigueur de la réflexion la plus concentrée, il s'est soutenu par une indéfectible patience, mais surtout par une rare loyauté d'esprit et une droiture de cœur plus rare encore. C'est de la sorte qu'il a édifié l'œuvre massive qui jalonne l'histoire des idées. Du dehors, l'aspect en est imposant ; au dedans, il fait étroit, resserré et compliqué. Il faut une attention spéciale pour ne pas perdre le fil ténu qui guide dans ces détours, pour ne pas s'attarder aux parties qui encombrent et pour dresser un inven-

taire judicieux. Car il y a dans le kantisme du vrai et du faux, du banal et du neuf, des pensées d'une subtile pénétration et des méprises qui reposent sur de malheureuses équivoques. On y rencontre de bonnes thèses soutenues par de mauvais arguments, et des vérités qui doivent appuyer de mauvaises thèses. Le vrai comme le faux, le banal comme le neuf y sont rarement tels absolument : peu de doctrines kantiennes sont tout à fait vraies ; il en est peu de fausses qui ne soient pas vraies à peu près ; il en est peu aussi que Kant se doive tout entières à lui-même.

Le kantisme n'est-il donc qu'un compromis éclectique et manque-t-il d'originalité ? Loin de là ! Mais, qu'on se le rappelle, l'originalité parfaite n'est point possible en philosophie. *Est quaedam quasi perennis philosophia*, a-t-on dit très justement. La philosophie, on peut la comparer au kaléidoscope dans le champ duquel toutes les figures possibles sont conditionnées par la dispositon fixe des cloisons, comme par le nombre, la forme, la couleur et le jeu antérieur de la verroterie mobile qui s'y réfléchit. Les philosophes viennent les uns après les autres lui donner la secousse que règle leur tempérament intellectuel, sans pouvoir se dégager jamais du cadre des questions philosophiques, ni, partant, des thèses que ces questions impliquent ; sans pouvoir non plus oublier tout à fait les réponses qu'ils doivent à leurs prédécesseurs ou au domaine commun de la pensée humaine. L'éternelle philosophie est faite ainsi de questions inamovibles, et quant aux réponses, d'impérissables débris. Parmi les philosophes, les uns en retrouvent le joint normal ; d'autres confondent les modes d'assemblage ; en tout cas l'originalité d'une philosophie, fût-elle réelle, ne saurait être que relative.

Celle de Kant tient surtout à la doctrine du *primat de la raison pratique*. Vers cette doctrine convergent toutes les thèses secondaires. En elle se résume ce système qui allait retourner la science plus profondément que la Révolution française, contemporaine, n'allait bouleverser l'organisation sociale du vieux monde. Elle constitue une réponse, qui pour beaucoup de penseurs est définitive, à l'éternelle question du bien et du vrai. Il est banal de ranger sous les trois rubriques : le vrai, le bien et le beau, les objets primordiaux des préoccupations philosophiques. On peut même alléger cette division de son troisième membre, le beau tenant au vrai par son côté contemplatif, et au bien par son

caractère affectif. Or, du vrai et du bien, quelle est la notion primordiale ? De l'intelligence ou de la volonté, quelle est la faculté prépondérante ? Kant a réédité la réponse des stoïciens antiques et a étayé de raisonnements subtils la parole simple et simpliste — bien humaine en tous cas — de Pascal : *le cœur a des raisons que la raison ne comprend pas !* Car, à la différence de Pascal, et de bien d'autres après lui, qui ont dit cette parole avec leur cœur, Kant l'a dite avec sa raison ! Pour la prouver, il a refait une fois de plus l'examen de la connaissance théorique ; et cet examen il l'a poussé, nous en convenons volontiers, plus loin et plus à fond peut-être que personne. Son jugement toutefois a subi l'influence de la jurisprudence consacrée et s'est ressenti de la teneur des pièces collationnées dans le dossier.

En effet, les théoriciens de la connaissance se groupent tous entre deux partis extrêmes : idéalistes et empiristes, quelque nom qu'on veuille leur donner. Ils subissent tous une double préoccupation, celle de la vérité intemporelle, absolue, et celle de la vérité qui compénètre les choses passagères qui nous touchent. Aussi les solutions du problème épistémologique rappellent-elles toutes plus ou moins ces deux préoccupations. Platon a cru les satisfaire l'une et l'autre pleinement, et au delà de toute exigence possible, en faisant réelle et supra-réelle l'Idée même. Aristote a cru les satisfaire mieux encore en mettant dans la chose concrète la source de la connaissance de l'idée et en faisant de cette chose la réalisation actuelle de l'objet de l'idée. D'autres, tel Leibniz, ont accordé l'intellectualisme et le sensualisme en faisant parallèles et harmonieux deux mondes incompénétrables. Dans une autre classe de philosophes rentrent ceux qui, après s'être rendu compte des exigences de l'une et de l'autre tendance, ont renoncé à tenir compte de l'une ou de l'autre : les idéalistes, d'une part, les empiristes de l'autre. Mais Kant rentre avec Platon, avec Aristote, avec Leibniz, avec d'autres encore dans le groupe qui veut concilier les extrêmes. Il y a en lui le respect de l'idée et le respect du fait. Il désire avec les tendances idéalistes de l'intelligence qui tend à dépasser la réalité matérielle, passagère et contingente, concilier les tendances empiristes, auxquelles s'impose le réel existant et tangible. Ainsi, à son sens, la connaissance spéculative a pour objet le fait sensible, mais ce fait compris, c'est-à-dire interprété par l'entendement, et finalement le phénomène connu de la réalité profonde inconnue : l'esprit scientifique, le *Verstand*, ne « connaît » pas le noumène.

Mais c'est alors que la raison, la *Vernunft*, qui a « pensé » ce noumène, se ressaisit sous la protestation de la conscience morale. Car s'il y a dans l'intelligence de Kant une acuité en quelque sorte maladive à voir des antinomies, il y a dans son âme entière un besoin plus impérieux encore de les résoudre. En Kant, l'on voit aussi ce fait étrange : un philosophe passionné pour le vrai, mais aride, subtil, rigoureux, embarrassé dans son style, méticuleux dans son exposé, privé de tout l'envol enthousiaste de l'orateur et du poète — qui s'en va à la vérité avec des arrêts et des reprises et à pas mesurés, — et proclamant qu'il faut y aller avec son cœur ! Mais le cœur chez Kant est autre chose qu'une agréable chaleur de l'intelligence ; c'est la droiture, peut-être la roideur, d'une conscience honnête qui prévaut contre les subtilités ou les désespérances de la pure contemplation et qui dispute à la raison théorique la primauté pour la raison pratique. La première reçoit dans les ténèbres de la nuit, et avec bien des aberrations à réduire, quelques rayons échappés aux sources froides et lointaines de la lumière ; la seconde se guide à la lumière interne dont elle garde elle-même le foyer !

Est-ce là ce que les admirateurs de Kant ont voulu signifier quand ils ont choisi, pour l'inscrire sur son mausolée, cette parole de lui : « *Le monde étoilé au-dessus de moi ; la loi morale en moi* » ? A ce compte, ils ont bien résumé le kantisme, et l'ont retracé sur le tombeau de son auteur selon les traits qui devaient lui survivre. — N'était-ce pas en même temps sur le tombeau du vrai savoir ?

Un kantiste distingué, Eucken, a parlé d'une lutte entre deux mondes : « *ein Streit zweier Welten* », pour caractériser l'opposition entre la scolastique thomiste (qui est en substance l'aristotélisme) et le kantisme. Deux mondes, en effet, ou plutôt deux « *Weltanschauungen* » ! Car l'un et l'autre sont des synthèses remarquablement compréhensives, et l'effet de puissants génies. Mais ne semble-t-il pas que la lutte soit d'autant plus animée que les adversaires se rencontrent sur un terrain plus étroit et se serrent de plus près ? Car il y a un fond de préoccupations communes à Kant et à Aristote ; et le nombre de thèses *isolées* dont ils conviennent est peut-être plus grand que chez d'autres adversaires. Mais c'est la *structure d'ensemble* qui diffère surtout : le kantisme semble une transposition de l'aristotélisme, basée sur

l'interversion de la hiérarchie normale entre les facultés affectives et les facultés cognitives : Pour Kant, c'est de la Loi que découle la Vérité ; pour Aristote, c'est de la Vérité que découle la Loi ; l'une et l'autre réunies dans l'idée transcendantale de l'*Être* qui se reflète d'abord dans l'intelligence et puis dans la volonté. « Le monde étoilé au-dessus de moi ! » : voilà ce qu'Aristote aurait pu dire, lui aussi. Mais il aurait pu ajouter, pour ceux que préoccupent surtout les problèmes éthiques, que c'est d'après la lumière du soleil et la position des astres que l'on dirige sa barque.

TABLE DES NOMS CITÉS.

A

Alexandre, 293.
Anselme, 56, 98, 235.
Apel, 216.
Aristote, 2, 3, 10, 15, 25, 39, 40, 41, 43-45, 48-57, 61-63, 73, 74, 77, 80-82, 87-90, 93, 95, 97-104, 106, 108-111, 115, 119, 131-136, 145, 150, 161, 162, 164, 173-180, 186-191, 194-197, 200, 201, 212, 225, 235, 236, 241, 254, 255, 289-293, 296, 298-300, 302-305, 307-316, 318-321, 324, 325, 327-329, 331-333.
Augustin (saint), 68, 300.
Averroès, 56.
Avicenna, 56, 68.

B

Balmès, 89.
Balthasar, N., 285.
Barni, 227.
Baumgarten, 130.
Berkeley, 131, 212.
Bernard (saint), 300.
Boèce, 100, 302, 316.
Bonaventure (saint), 56.
Boutroux, 231, 286.
Brunetière, F., 35, 130, 131, 215, 258.
Brunschvicg, L., 32, 37, 113, 203-205, 223, 274.

C

Cajetan (Card.), 54, 57, 93.
Callias, 80, 81, 176, 292.
Canella, 116.
Chateaubriand, 94.
Cléon, 80, 292.
Cohen, 212, 216.
Comte, 10, 43, 258.
Copernic, 130, 213.
Corneille, 64.
Couturat, 255.

D

Defourny, M., 258.
Dehove, H., 282.
De Lantsheere, L., 184.
Delbos, V., 11, 116, 138, 218, 264.
Démocrite, 46.
De San, 92.
Descartes, 2, 3, 99, 108, 191, 212, 312, 328.
de Tonquédec, 267, 284.
De Wulf, M., 43, 45.
Domet de Vorges, 31.

E

Empédocle, 46.
Eucken, 332.
Euclide, 243, 245.

F

Fabricius, 56.
Fichte, J. G., 131, 288.
Fouillée, A., 34, 275.

G

Garrigou-Lagrange, 51, 95, 323.

Gauss, 242, 246, 247.
Gerardus Cremonensis, 56.
Geyser, 3.
Gorgias, 43.

H

Hegel, 288.
Heinrichs, Dr L., 321.
Héraclite, 45, 46.
Hobbes, 190.
Honain ben Ishac, 56.
Hume, D., 3, 4, 29, 111, 116, 166, 206, 214, 221, 222, 284.

I

Isaac, 55, 56.
Isaac Israëli, 56.

J

Jacob, 50.
Jacobi, 166, 283, 284,
Janssens, E., 285.
Jean (saint), 284, 324.

K

Kant, 1-40, 43, 44, 46, 50, 52, 60, 61, 63, 77, 87-89. 93, 94, 96, 98-100, 105, 108, 109-173, 175-291, 297, 302-308, 310, 317-319, 321, 322, 325-333.
Kuno Fischer, 166, 219.

L

La Fontaine, 61, 282.
Leibniz, 2, 3, 44, 191, 206, 331.
Lemius, 289.
Leroy, 284.
Lobatchefsky, 245.
Locke, 111, 191.
Louis XIV, 298.

M

Mansion, P., 232, 234, 235, 237, 238, 240-244, 246, 247.
Marx, K., 96.
Max Mueller, 190.
Medicus, F., 11, 31, 134, 135.
Meier, 130.
Mercier (Card.), 29, 44, 72, 80, 87, 89, 93, 102, 134, 135, 150, 197, 217, 223, 291, 311.
Merten, O., 223.
Monaco, 87.
Montaigne, 142.

N

Napoléon, 299.
Noël, L., 167, 283.
Nys, D., 162, 163, 241, 312.

O

Oesterreich, Dr K., 126, 216.

P

Pacaud, 236.
Parménide, 3, 45, 46.
Pascal, 94, 331.
Paulsen, 216, 251, 287, 288.
Piat, 196, 300.
Picavet, 282.
Platon, 3, 13, 43, 44, 47, 48, 137, 189, 212, 331.
Poelitz, 131.
Prat, 46.
Protagoras, 3, 43.
Prudhomme, 252.

R

Renouvier, 46, 285.
Riehl, 114, 116.
Riemann, 245.
Rousseau, 3.
Ruyssen, 4, 31, 131, 226, 227, 267, 285.

S

Schopenhauer, 166.
Schulz, 219.

Secrétan, 283.
Simmel, 168.
Socrate, 3, 43, 47, 49, 88, 95.

T

Thalès, 43.
Thomas d'Aquin (saint), 25, 44, 49-51, 53, 55-58, 60, 62-66, 68, 69, 76, 82-86, 88, 92, 93, 95, 98, 100, 103-105, 129, 150-152, 161, 162, 176, 189, 204, 246, 281, 295-297, 302, 305, 316, 318, 319, 321, 322, 324.
Tissot, 131, 135.
Tremesaygues, 236.
Troeltsch, Dr E., 137.

U

Ueberweg-Heinze, 43, 56, 283.

V

Vaihinger, 2, 30, 31, 156, 166, 212, 216, 287, 288.
Valensin, 193.
Van Roey, 137.
von Hartmann, 216.
Vorlaender, 219.

W

Windelband, 127, 216.
Wolff, 2, 4, 9.

Z

Zénon, 45.
Zimmermann, 255.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE I.

Aperçu général des doctrines kantienne et aristotélicienne de la connaissance.

ARTICLE I.

Kant.

Pages.

1. L'origine historique du kantisme 1
2. Les antécédents logiques du criticisme kantien, en général. 5
3. Premier praesuppositum: Les « sciences » sont valables, mais l'ancienne métaphysique ne l'est pas . . . 8
4. Deuxième praesuppositum: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu 12
5. Troisième praesuppositum : L'intelligence ajoute à la sensation, et confère à la connaissance l'universalité et la nécessité 15
6. Quatrième praesuppositum : Les jugements analytiques . 17
7. Cinquième praesuppositum : Prépondérance exclusive des jugements synthétiques et leur identification avec les jugements d'ordre réel 18
8. Corollaire : Les jugements d'ordre réel singuliers . . 19
9. Sixième praesuppositum, postulé 22
10. Sens de la question: Comment sont possibles les jugements synthétiques « a priori » ? 22
11. Solution sommaire de la question critique 25
12. Le dogmatisme intentionnel de Kant, considéré en général . 26
13. Dogmatisme de Kant en fait de science positive . . . 31
14. Dogmatisme de Kant en fait de métaphysique . . . 34
15. Le dogmatisme kantien quant à la morale 36
16. Plan de notre exposé comparatif des théories kantiennes . 38

ARTICLE II.

Aristote.

17. Résumé de la théorie aristotélicienne de la connaissance . 41
18. Origine historique de l'aristotélisme 42
19. Antécédents logiques de l'aristotélisme. — Les problèmes du mouvement et de la connaissance, jusqu'à Aristote. . 45
20. Caractère critico-métaphysique du problème de la connaissance chez Aristote 48

CHAPITRE II.

Le réalisme dogmatiste d'Aristote.

ARTICLE I.

Notion de la vérité.

1. Aristote n'a pas défini la vérité logique par « adaequatio rei et intellectus » 54
2. Pour Aristote, il n'y a de vérité logique que dans le jugement 62
3. Le correspondant objectif du jugement, la « res », c'est le rapport d'identité réelle qui constitue fondamentalement la vérité ontologique 65

ARTICLE II.

Possession du vrai.

4. Antinomie générale du problème de la certitude: la question du « pont » entre la connaissance et le réel. Sa solution principielle 75
5. Le problème de la certitude dans ses rapports avec une seconde antinomie, celle qui constitue le problème des Universaux. — Solution générale de ce problème . . 80
6. Division du problème de la certitude d'après les deux espèces de jugements vrais : d'ordre idéal et d'ordre existentiel 85
7. Vérité des jugements d'ordre idéal 87
8. La vérité des jugements d'ordre réel 79
9. Résumé 102

CHAPITRE III.

La vérité selon Kant.

1. La première antinomie de la vérité 108
2. Le problème des universaux 108
3. Première définition kantienne du vrai. 110
4. Seconde définition du vrai 116
5. Le jugement seul peut être vrai 118
6. Vérité des jugements analytiques 119
7. Vérité des jugements synthétiques 121
8. Accord des deux définitions du vrai 124
9. Les critères du vrai et l'erreur selon Kant 127
10. Le relativisme de la connaissance 130
11. Comparaison entre Kant et Aristote 132
12. Comparaison entre les deux critiques de Kant 136

CHAPITRE IV.

La réalité sensible selon Kant.

ARTICLE I.

1. Vérité et réalisme selon Kant 142

ARTICLE II.

Réfutation kantienne de l'idéalisme.

2. Texte et résumé de cette réfutation 146

Première Partie.

Analyse de la réfutation kantienne de l'idéalisme.

3. La conscience 148
4. Donnée de la conscience. Son côté sensible . . . 151
5. C'est à la sensation et non à l'imagination que répond la chose extérieure 153
6. La chose extérieure agit sur le sujet sentant . . . 155

Deuxième Partie.

7. Le réalisme kantien et les principes subjectivistes . . 157
8. L'existence d'un sujet substantiel 158

9. La passivité du sujet sentant 159
10. De la passivité du sujet dans la perception du temps . . 162
11. Le principe de causalité 164

Troisième Partie.

12. Le réalisme kantien est provisoirement subjectiviste . . 166

ARTICLE III.

13. Part de la réalité sensible dans la connaissance . . . 170

ARTICLE IV.

14. Résumé de la doctrine d'Aristote sur la sensation . . 173

CHAPITRE V.

Le concept « a priori » selon Kant, et la synthèse expérimentale.

ARTICLE I.

1. Caractères de la connaissance scientifique d'après Aristote . 178
2. Certitude de la connaissance conceptuelle selon Kant . . 179
3. Nécessité et universalité de la connaissance conceptuelle, selon Kant 180

ARTICLE II.

4. Les catégories kantiennes 184
5. Principe apparent de la classification des concepts chez Kant et chez Aristote 186
6. Principe latent de la classification des concepts chez Kant et chez Aristote 188
7. L'élaboration de la connaissance au moyen des concepts. — Le schème 191
8. L'imagination, facteur des schèmes 193
9. Doctrine correspondante 195
10. Des principes qui règlent l'élaboration de la connaissance conceptuelle 196

ARTICLE III.

Valeur objective de la connaissance conceptuelle ou de la science expérimentale.

11. De la connaissance conceptuelle du particulier . . . 199

12. Comparaison de cette doctrine avec celle d'Aristote . . 200
13. A quelle objectivité prétend la connaissance scientifique ? . 201
14. Quelle est en fait la valeur objective de la science ? . . 205
15. Résumé : Idéalisme transcendantal ou positivisme intellectuel 210

CHAPITRE VI.

Les idées métaphysiques selon Kant.

ARTICLE I.

La métaphysique kantienne en général.

1. Préambule. 215
2. L'intention initiale de Kant. 217
3. La critique est le préambule de la métaphysique. . . 220
4. Identification actuelle de la critique et de la métaphysique . 222
5. Division de la métaphysique 226

ARTICLE II.

Métaphysique spéculative.

6. Objet général de la métaphysique spéculative . . . 228

A.

7. Qu'y a-t-il de commun, selon Kant, entre la science et la métaphysique ? 229

B.

8. Première différence entre les sciences et la métaphysique . 230

Corollaires.

9. Le caractère synthétique des mathématiques . . . 230
10. Le caractère expérimental des mathématiques . . . 232
11. Kantisme et métagéométrie 234
12. Conclusion. Objet formel de la métaphysique spéculative . 247
13. Seconde différence entre la science et la métaphysique . 249

Corollaire.

14. Science et métaphysique sont hétérogènes ; les antinomies . 252
15. Troisième différence entre la science et la métaphysique . 253

Corollaire.

16. Division kantienne des sciences 254
17. Quatrième différence entre la science et la métaphysique . 256

C.

18. Quelle est l'union de la science et de la métaphysique selon Kant ? 257

Corollaire.

D.

19. Compénétration de la science et de la métaphysique . . 260

ARTICLE III.

De la métaphysique morale.

20. Parallélisme entre les idées métaphysiques et les postulats de la raison pratique 264
21. Primat de la raison pratique 266
22. Vice radical du kantisme : dualisme incohérent de son système épistémologique 273
23. Le dualisme entache déjà le criticisme spéculatif. . . 285
24. Conclusion. Objectivité de la métaphysique . . . 286

CHAPITRE VII.

La science métaphysique selon Aristote.

1. Préambule. 289
2. Structure du jugement. — Premier élément du jugement : Le sujet. 291
3. De la connaissance de la réalité individuelle . . . 294
4. Second élément du jugement : la particule verbale . . 296

Corollaire.

5. Troisième élément du jugement : le prédicat . . . 299
6. Objet de l'intelligence humaine, déterminé par l'analyse du jugement 300
7. L'objet de la science. C'est tout d'abord le nécessaire. . 306
8. L'objet de la science, c'est aussi l'universel . . . 308

9. Importance scientifique des jugements absolument nécessaires et universels 310
10. Objet de la métaphysique. Sa place dans la division aristotélicienne des sciences 311
11. Primauté de la métaphysique 312
12. Union des sciences et de la métaphysique 314
13. De la vérité des connaissances analogiques 317
14. Union de la métaphysique et des sciences d'observation . 319
15. Des limites du savoir naturel selon Aristote 321

CONCLUSION. 327

ERRATA.

Au lieu de :	*Lisez :*
P. VII, l. 12 : s'oppose,	oppose
P. 10, note 2, l. 6 : [qu'elles sont possibles... validement	qu'elle soit possible, en tant que réellement constituée et validement
P. 31, l. 2 : qu'il existât	qu'il existait
P. 46, l. 21 : et que ce qui est passé	et ce qui est passé
P. 48, l. 26 : En lui-même	3° En lui-même
P. 58, l. 31 : il y en reste	il en reste
P. 59, l. 16 : Si donc à la base	Si donc on prétend qu'à la base
P. 72, l. 7 : restreint ?	restreint.
P. 73, l. 12 : d'un jugement ou	d'un jugement 1).
P. 73, l. 13	*supprimez cette ligne*
P. 73, ll. 14 et 15	Ainsi devient-elle enfin la conformité de la connaissance intellectuelle avec la réalité, l'identité qui constitue la vérité ontologique résultant (sans
P. 86, l. 2 et l. 3 : ils	elles
P. 86, l. 3 en remontant : *ab intellectu terminatur*	*ab intellectu, et terminatur*
P. 87, l. 29 : vérités d'ordre réel	vérités d'ordre idéal
P. 88, l. 23 : sa théorie du jugement	la théorie aristotélicienne du jugement
P. 89, l. 8 : même chose l'une fois,	même chose, l'une fois
P. 89, l. 9 : l'autre fois, sous	l'autre fois sous
P. 97, l. 1 : d'avoir donc, un	d'avoir donc un
P. 100, note 4, l. 1 : seiri	sciri
P. 101, l. 7 en remontant dans le texte : de ce qu'il est au moyen	de ce qu'il est, au moyen
P. 115, ll. 26-27 : *(Chap. préliminaire*, article II, n° 10)	*(Chap. I*, article II, n° 20)
P. 117, ll. 26-27 : aux n^{os} 8 et 10	au chap. I, n° 13
P. 117, note 2 : (chap. II, n° 14)	(chap. III, n° 3)
P. 126, l. 7 de la note : chapitre IV	chapitre V
P. 133, d) : cinquième formule	quatrième formule
P. 139, l. 26 : qu'y lisons-nous :	qu'y lisons-nous ?
P. 147, l. 22 de la note : de sens	des sens
P. 166, l. 10 : kantisme,	kantisme)
P. 173, l. 5 en remontant dans le texte : objets	concepts
P. 173, l. 4 en remontant dans le texte : objets, perçus ou imaginés sous	objets perçus ou imaginés, sous
P. 175, l. 12 : unique ?	unique.
P. 186, note 3, l. 1 : chap. I, n° 4	chap. II, n° 5

Au lieu de :	*Lisez :*
P. 186, note 3, l. 3 : et subdivisé	ni subdivisé
P. 195, n° 9 : DOCTRINE CORRESPONDANTE	DOCTRINE CORRESPONDANTE D'ARISTOTE
P. 199, note 1, ll. 2-3 : chapitre sur... *etc.*	chapitre I, n° 8
P. 200, note 2 : chap. I	chap. II, n° 8
P. 204, note 1, l. 3 : contraire	contradictoire
P. 205, dernière ligne du texte : chap. III).	chap. III, n° 7).
P. 207, note 1, l. 2 : (chap. II)	(chap. III, n° 9)
P. 212, l. 11 : éloge	objet
P. 213, l. 22 : intellectuelle considérée	intellectuelle. Considérée
P. 217, note 2, l. 24 : chap. V	chap. III, n° 12,
P. 223, note 2, l. 1 : (chap. II, n° 14)	(chap. III, n° 3)
P. 241, ll. 2-3 en remontant dans le texte : métaphysique	métagéométrie
P. 256, l. 8 : chapitre IV	chapitre V (n° 2)
P. 256, note 1 : 340	§ 40
P. 260, l. 5 en remontant : III	IV
P. 260, l. 4 en remontant : IV	V
P. 268, l. 7 : kantien »	kantien
P. 271, ll. 1-2 en remontant dans le texte : préliminaire	I (n° 15)
P. 276, l. 9 : II	III
P. 290, l. 4 : de S	du S
P. 290, l. 14 : (chap. II, art. I)	(chap. II, nos 2-10)
P. 290, l. 26 : Comment	comment
P. 291, l. 13 : et il a *admis*	il a *admis*
P. 291, note 1, ll. 1 et 3 : chap. I	chap. II
P. 294, l. 6 du n° 3 : inadmissible	inamissible
P. 297, l. 10 : qu'est-ce	Qu'est-ce
P. 300, note 2 : chapitre préliminaire, n° 3	chapitre II, n° 3, p. 72
P. 302, l. 21 : connaissons	connaissions
P. 304, l. 1 de la note : chap. I	chap. II
P. 306, l. 1 du n° 7 : IV	V
P. 310, note 1 : I	II
P. 310, note 2 : II	III
P. 311, note 3 : V	VI, n° 16
P. 319, l. 1 de la note : égal $\frac{c}{d}$	égal à $\frac{c}{d}$
P. 321, l. 14 du n° 15 : à la façon	de la façon
P. 323, l. 25 : parfaitement	parfaite que
P. 323, l. 28 : rempli ;	rempli,
P. 324, l. 13 : si l'on juge	si l'on en juge
P. 325, l. 5 : s'écoule	s'occupe
P. 328, l. 8 du n° 2° : commun	COMMUN
P. 329, l. 3 : par tout.	par tout ce qu'elle est.
P. 338, l. 2 en remontant : 79	97

199.4
Se 59 SENTROUL, CHAS. 22949

AUTHOR
Kant and Aristotle

TITLE

DATE DUE	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

22949